

DO MESMO AUTOR DE *O ÓCIO CRIATIVO*

DOMENICO DE MASI O FUTURO CHEGOU

MODELOS DE VIDA PARA UMA SOCIEDADE DESORIENTADA



Casa da Palavra



Ficha Técnica

Copyright © 2013 Domenico de Masi

Copyright © 2013 Casa da Palavra

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610, de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem a expressa anuência da editora.

Este livro foi revisado segundo o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Direção editorial: Martha Ribas
Ana Cecilia Impellizieri Martins
Curadoria: Ricardo Amaral
Editora: Fernanda Cardoso Zimmerhansl
Editora assistente: Beatriz Sarlo
Preparação de originais: Daniela Beccaccia Versiani; Marluce Melo
Revisão: André Marinho; Lília Zanetti
Projeto gráfico de capa: Angelo Allevato Bottino
Projeto gráfico de miolo: Sérgio Campante

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ
D445f

De Masi, Domenico, 1938 O futuro chegou / Domenico de Masi ; [tradução Marcelo Costa Sievers]. – 1. ed. – Rio de Janeiro : Casa da Palavra, 2013.

Tradução de: Il futuro e' arrivato

ISBN 9788577344284

1. Antropologia filosófica. 2 Filosofia. 3. Sociologia. I. Título.
13-04916 CDD: 128
CDU: 128

CASA DA PALAVRA PRODUÇÃO EDITORIAL
Av. Calógeras, 6, 1001 – Rio de Janeiro – RJ – 20030-070
21.2222 3167
21.2224 7461
divulga@casadapalavra.com.br
www.casadapalavra.com.br

Para Irene, Edoardo, Jacopo, Arianna

Emigrantes de proa

*Nenhum vento é favorável para o marujo
que não sabe para onde ir. Sêneca*

*A natureza não impôs limites às nossas
esperanças. Condorcet*

Aos quinze anos decidi aprender.

Aos trinta, estava firme na Via.

Aos quarenta não tinha mais dúvidas.

Aos cinquenta, compreendi a lei do Céu.

Aos sessenta, o meu ouvido estava perfeitamente afinado.

Aos setenta, eu agia conforme mandava o meu coração. Confúcio

O que estou fazendo aqui?

O mundo irrequieto. Vamos imaginar que podemos renascer escolhendo onde e quando. Escolheríamos o Oriente ou o Ocidente? Um país frio ou um país quente? Capitalista ou comunista? Monoteísta ou politeísta? Gostaríamos de reviver em nós a Atenas de Péricles ou a Meca de Maomé? A Paris de Napoleão ou o Brasil de Juscelino Kubitschek? E, escolhendo um país atual, optaríamos pelos Estados Unidos ou pela China, pelo gradiente árabe ou pelo da Europa setentrional? Não seria fácil tomar uma decisão, nem arriscar conselhos a respeito. Viajando pelo planeta, encontram-se pouquíssimas pessoas satisfeitas com o tempo e o lugar em que vivem. Muitos adultos se queixam de não morar alhures; muitos jovens, estimulados por irrequieta agitação, mudam continuamente de cidade e de país em busca de um lugar onde “pendurar o chapéu”, como diria Bruce Chatwin. Mas logo que acham tê-lo encontrado perguntam a si mesmos “Que diabos estou fazendo aqui?” e retomam o seu caminho de eternos andarilhos.

Nos últimos dois séculos milhões de pessoas, atraídas pelo mito do capitalismo americano, deixaram a Europa para desembarcar em Ellis Island ou em Baltimore; outros milhões, fascinados por aventura, liberdade e imensidão das terras, chegaram à Austrália ou à América do Sul vindos da Europa e da Ásia; nos últimos cem anos milhões de outras pessoas confiaram suas esperanças aos grandes laboratórios do comunismo real – Rússia, China, Cuba –, onde surgiria o sol do futuro. Agora milhões de retirantes fogem da miséria, dos desastres naturais, das perseguições políticas e religiosas para se abrigar em países mais afortunados e acolhedores. E também há os *new global*, que mudam de país em busca de escolas mais prestigiosas, de trabalhos mais bem remunerados, de melhores condições de vida.

Não há progresso sem felicidade. Fala-se em crise do Ocidente, mas nesta altura todo o planeta experimenta um mal-estar que os profetas da desventura pressagiam irreversível. Não faltam as empresas, os supermercados, os exércitos, as frotas, os depósitos cheios de bombas de hidrogênio, os cofres repletos de barras de ouro, as igrejas, as entidades transnacionais, as universidades, os laboratórios de pesquisas científicas, os centros produtores de mídia, as tecnologias capazes de ligar todos a todos em tempo real. Não faltam leis ou tribunais, direitos civis, *welfare*, liberdade de expressão e de movimento. Nunca como agora tantos estados adotaram um regime democrático e republicano. Nunca como agora os filhos recebem instrução e conforto num nível que seus pais jamais tiveram. Já somos 7 bilhões no mundo e, quando se fala nisso, logo pensamos em bocas esfomeadas, esquecendo que cada uma delas corresponde a um cérebro. Nunca como agora o planeta foi habitado por uma massa tão grande de matéria cinzenta escolarizada. Somos o maior cérebro coletivo que jamais existiu, que continuará crescendo nas próximas décadas.

Mas não há progresso sem felicidade, e o mundo não é feliz porque oscila entre desorientação e medo, afastando-se cada vez mais da miragem das revoluções burguesas e proletárias que explodiram em nome de igualdade, equidade, liberdade, solidariedade. Atualmente vivemos oitenta anos – nove a mais que Confúcio, dez a mais que Sócrates – e percebemos que em poucas décadas a humanidade conseguiu prolongar a duração da vida média, decuplicar a população mundial, abolir a escravidão, construir obras surpreendentes, fazer descobertas científicas inimagináveis, escrever obras-primas literárias e músicas suaves, inventar próteses úteis e confortáveis, explorar

células e planetas com a mesma precisão. Mas também perguntamos a nós mesmos por que ampliamos até este ponto a distância entre pobres e ricos, abandonamos ao seu destino tantos perseguidos, exploramos tantas crianças, torturamos tantos prisioneiros, marginalizamos tantas mulheres, discriminamos tantas minorias, entregamos o poder a tantos incapazes, confiamos o nosso destino a tantos criminosos, ferimos tão profundamente o meio ambiente, nos entregamos a tantas guerras sanguinárias, alienamos e manipulamos tantos seres pobres de espírito.

Sempre encontramos uma saída culpando ora o capitalismo, ora o comunismo, os Estados nacionais, a ideologia leiga ou o fanatismo religioso, a secularização, o consumismo, o materialismo, os grilhões da tradição ou o estímulo da novidade, a competição pelo sucesso ou a desistência em nome de uma vida tranquila.

Crise e projeto. Talvez nunca se tenha falado tanto em crise como a partir do momento em que começaram a difundir-se novas tecnologias que assumem o esforço físico do homem, fortalecem a sua capacidade de memória, de cálculo e até de inteligência, ajudam a sua saúde física, ampliam seus conhecimentos, descortinam novos horizontes para a biogenética, para a agricultura, os transportes e permitem – já aqui e agora – transformar o tempo do trabalho servil em tempo livre para o crescimento das pessoas e da coletividade.

Diante desse paradoxo vemo-nos forçados a reconhecer que o que está em crise não é a realidade, mas, sim, a nossa maneira de interpretá-la, os nossos modelos: uma vez que as categorias mentais oriundas da época industrial já não são capazes de explicar o presente, acabamos sendo induzidos a desconfiar do futuro.

Dificuldades parecidas também aconteceram na passagem da sociedade rural para a industrial, com uma diferença fundamental: a célula sobre a qual se baseava a sociedade industrial – isto é, a fábrica – tinha uma intrínseca lentidão de difusão. Por isso, dois séculos depois desse salto, ainda existem amplas zonas do planeta até hoje não alcançadas por assentamentos industriais ou até pelos seus produtos. Por mais rápidos que tenham sido os processos de industrialização, por mais traumáticos que tenham sido os efeitos das “catedrais no deserto”, tratou-se mesmo assim de transformações que levaram anos e que, em muitos casos, foram antecedidas e acompanhadas por intervenções normativas que visavam a atenuar o seu impacto. Quase sempre, além do mais, estes processos de industrialização comportavam um aumento da renda, do poder de compra, do bem-estar material que de alguma forma compensava o desconforto da modernização. No advento pós-industrial, por sua vez, um dos elementos principais é representado pela difusão das informações através da mídia e da rede: um fenômeno, portanto, caracterizado por uma propagação e uma penetração extremamente rápidas, que trazem diretamente à baila os modos de pensar, os esquemas mentais, as tradições, a cultura de milhões de pessoas.

Além disso, ao contrário do que aconteceu na transição entre a sociedade rural e a industrial (quando se instaurava uma relação dialética entre a fábrica e o campo, limitada às áreas em vias de industrialização e aos trabalhadores de origem camponesa), na passagem da sociedade industrial à pós-industrial convivem de forma turbulenta sejam os resquícios rurais, sejam as presenças industriais, sejam as inovações pós-industriais. A transição de uma para outra fase, com efeito, não significa substituição radical da primeira por parte da segunda: só significa que um elemento se torna central no lugar do outro, que perde a sua hegemonia mas não sua presença e influência.

Daí a nossa sensação de crise que reduz o desejo e a capacidade de planejar o futuro, projetando

a sua sombra negativa também sobre as gerações futuras.

Modelos de vida

Eternos desafios. Ficamos à espera do vento favorável, mas não sabemos para onde ir. Sentimos crescer, dentro de nós e ao nosso redor, a exigência de um novo mundo consciente e solidário, a urgência de um novo modelo de vida capaz de orientar o progresso que, sem regras nem finalidade, se torna cada vez mais insensato. Mas a quem cabe o ônus de elaborar este novo modelo? Quem possui experiência, sabedoria e genialidade o bastante para esboçá-lo? Será que já existe algum tipo de embrião em algum lugar?

Em qualquer época da história, em qualquer recanto do mundo, os seres humanos tiveram de enfrentar perenes desafios que a natureza parece gostar de aprontar para eles: como vencer a dor, as doenças, a morte? Como derrotar a miséria e a exaustão? Como eliminar a ignorância, o tédio, a solidão? Como nos livrar dos grilhões da tradição e da violência do autoritarismo? Como amenizar a tosca grosseria e embelezar a feiura?

Cada um desses desafios foi enfrentado recorrendo-se a instrumentos específicos; todos juntos foram enfrentados criando-se sistemas sociais, modelos de vida. Alguns desses modelos baseiam-se na existência terrena, outros, na vida ultraterrena; uns confiam na introspecção, outros, na organização; alguns decorrem de algum livro sagrado, outros, de um plano profano; alguns celebram uma existência de dias de festa, outros, uma sobrevivência de dias úteis.

Incipit. Muitos modelos são inspirados por um conjunto preciso de sagradas escrituras ou até por meros preceitos morais. Nesses casos, basta ler o *incipit* dos textos de referência para perceber as primeiras diferenças que os separam e as primeiras afinidades que os unem. Milhões de pessoas seguem o modelo taoista, cujo livro mais venerado – *Tao Te Ching, o livro do caminho e da virtude* – começa assim: “O tao que pode ser contado não é o tao eterno, o nome que pode ser mencionado não é o nome eterno. O princípio do céu e da terra não tem nome.” Outro livro fundamental do taoismo – *Chen-Tzu, este é o verdadeiro livro de Nan-hua* – começa assim: “No oceano setentrional vive um peixe chamado K’un, do tamanho de não sei quantos milhares de *li*. Quando impetuosamente levanta voo, suas asas são como nuvens suspensas no céu. Quando o mar está revoltado, este pássaro se apronta a partir para o oceano meridional, que é o lago do céu.”

Milhões de muçulmanos vivem e morrem em nome do Corão. Aqui está o seu início:

Em nome de Alá, o Compadecido, o Misericordioso. O louvor [pertence] a Alá, Senhor dos mundos, o Compadecido, o Misericordioso. Rei do dia do Juízo. Nós Te adoramos e a Ti pedimos ajuda. Guiai-vos no reto caminho, o caminho daqueles que encheste de graça, não daqueles que [incorreram] na [Tua] ira, nem dos que perderam o rumo.

Milhões de cristãos e judeus vivem conforme os ensinamentos da Bíblia, livro sagrado inspirado por Deus, que começa assim: “No princípio criou Deus o céu e a terra. E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face das águas. E disse Deus: Haja luz; e houve luz.”

Milhões de norte-americanos respeitam a Constituição subscrita pelos seus pais, que começa assim:

Nós, o povo dos Estados Unidos, visando a aperfeiçoar a nossa União, garantir a justiça, assegurar a tranquilidade, prover a defesa comum, promover o bem-estar geral, salvaguardarmos para nós e para os nossos descendentes o bem da liberdade, estabelecemos a presente Constituição como lei para os Estados Unidos da América.

Milhões de comunistas lutaram, viveram e morreram em nome do *Manifesto*, escrito por Marx e Engels em 1848, que começa assim: “Um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo. Todas as potências da velha Europa unem-se numa Santa Aliança para conjurá-lo: o papa e o czar, Metternich e Guizot, os radicais da França e os policiais da Alemanha.”

Desde as primeiras palavras dos seus textos de referência torna-se difícil penetrar as várias culturas e os vários modelos de vida social. Torna-se árduo até comparar classificações aparentemente simples como, por exemplo, as das espécies animais. Num sistema sinóptico de tipo racional, escrito no Ocidente positivista, os animais são relacionados segundo o tipo de pele, a locomoção, o número de patas, a alimentação, a reprodução. Ou então são salomonicamente divididos entre vertebrados e invertebrados para em seguida subdividi-los ulteriormente em endotérmicos e exotérmicos; os invertebrados em esponjas, celenterados, anelídeos, moluscos, equinodermos e artrópodes. Por sua vez, na arqueologia das ciências humanas, com triplo salto vital, Michel Foucault menciona Borges que, por sua vez, cita uma enciclopédia chinesa na qual os animais são classificados assim: “a) pertencentes ao imperador; b) embalsamados; c) domesticados; d) leitõezinhos ainda não desmamados; e) sereias; f) mitológicos; g) cães sem dono; h) incluídos nesta classificação; i) que se mexem de forma doida e desordenada; *et coetera*; m) que fazem o amor; n) que de longe parecem moscas.”

Quantos modelos de vida? As classificações estão na mente de quem classifica, assim como a beleza está nos olhos de quem vê, e a música, nos ouvidos de quem ouve. Se passarmos a analisar os modelos organizativos e comportamentais, descobriremos tantos deles quantos são os indivíduos, os casais, os grupos, cada um com seus hábitos, suas linguagens, seus rituais, seus conflitos e suas maneiras de resolvê-los. Mas, se ampliarmos a observação até os grandes modelos criados pela humanidade, percebemos que o seu número fica muito menor, e que todos os modelos individuais ou de grupo nada mais são que a modulação de uns poucos macromodelos históricos, profundamente diferenciados uns dos outros. Seu número depende dos critérios com que são definidos. Eu só levei em consideração aqueles que me pareceram preeminentes em relação à finalidade que me propusera: tirar dos principais modelos já experimentados os elementos fecundos a fim de elaborar um modelo novo, condizente com a nova humanidade e capaz de aumentar o seu nível de felicidade. Para ser realmente abrangente, talvez eu devesse ter dobrado ou triplicado o número de modelos examinados. Todo leitor que compartilha este meu propósito tem plena liberdade para acrescentar ou descartar alguns deles, para criticá-los, compô-los, desmembrá-los, compará-los: exercícios preciosos, todos eles, para nos aproximarmos da nossa meta.

Modelos, maquetes, patterns. Hoje em dia, todos os modelos históricos com os quais se conformam e se defrontam 7 bilhões de seres humanos se mostram inadequados. Mas o que vem a ser um modelo? Alguns anos atrás, em 23 de setembro de 2000, eu tinha um encontro marcado com o meu amigo Oscar Niemeyer. Setenta dias antes, despidoradamente, eu lhe pedira de presente o projeto para um auditório a ser realizado na Itália, e ele, generoso e pontual, o tinha preparado. Bati à porta do seu estúdio, na Avenida Atlântica, Oscar abriu com o costumeiro carinho e, enquanto ainda nos abraçávamos, pude vislumbrar a maquete pronta na sua mesa de trabalho. A beleza surpreendente foi para mim como uma chicotada de energia humana. Aquela maquete era um “modelo”, na medida em que já continha, em escala reduzida, toda obra-prima que agora se pode

admirar na Costa Amalfitana. Se, como diz Keats, a obra de arte é um prazer para sempre, aquele *modelo* era uma obra de arte que já representava, em si, como que liofilizada, toda alegria que proporcionaria aos que dela viessem a fruir ao longo dos séculos vindouros.

Modelo é uma palavra densa. Os cientistas usam-na teoricamente na física e na química, na engenharia e na informática. Na economia, é uma construção matemática com a qual se representam processos e fenômenos através de variáveis ligadas por relações lógicas. A escultura e a arquitetura, a mecânica e o teatro privilegiam o modelo tridimensional ao qual dão o nome de “diorama”: uma construção em tamanho reduzido com características e relações harmonizadas com as maiores, que mais tarde encontraremos na construção real, permitindo uma previsão e uma pré-avaliação da sua consistência, limitando assim os possíveis riscos e gastos. O esboço de uma cenografia é um diorama, assim como um presépio ou um campo de batalha com seus soldadinhos de chumbo, montados por mera diversão por um colecionador; mas também é diorama a ilusão ótica de um *wargame* como *Gundam* ou *Warhammer 40K*.

Em francês e português usa-se a palavra *maquette/maquete*; na Itália, preferimos falar em *modelo*, e usamos este termo principalmente na arquitetura e no design industrial, em que *maquette* permite avaliar de antemão um objeto – um edifício, um avião, um automóvel – do ponto de vista do equilíbrio volumétrico, do impacto estético, das propriedades aerodinâmicas. Parece que o primeiro a usar esse expediente foi Flaminio Bertoni que, em 1932, construiu o modelo da Citroën Traction Avant. Na arquitetura, no entanto, já muitos séculos antes Brunelleschi e Michelangelo haviam recorrido a modelos válidos para calibrar o projeto e convencer os comitentes. Na sociologia, na antropologia e na etologia usa-se amiúde o termo inglês *pattern*, isto é, esquema, padrão constante. O mesmo termo é usado na informática para indicar os algoritmos que seguem um percurso preestabelecido, como, por exemplo, as funções de pesquisa na hipotética estrutura subatômica chamada *string*. Na biologia, o termo *pattern* ou padrão se refere a vários tipos de regularidades, como as encontradas na sequência do DNA ou no desenvolvimento de um organismo.

Nas ciências sociais e na etologia, com *pattern* indicamos a estrutura e as funções de um sistema social, de um comportamento coletivo, de uma maneira de viver, tais como determinadas culturas, determinadas organizações complexas, determinadas regularidades no comportamento humano ou animal. Em psicologia, o sentido do termo *pattern* muito se aproxima daquele de Gestalt como forma totalizadora, unidade perceptiva composta de diferentes estímulos.

Modelos, metáforas. Muitas vezes os modelos são apresentados e ilustrados na forma de metáforas para se tornarem mais sugestivos, compreensíveis, convincentes e fáceis de serem lembrados. Tito Lívio conta que Menênio Agripa, para explicar à plebe revoltada as vantagens de uma sociedade solidária, usou uma metáfora anatômica: “De forma que o senado e o povo, como se fossem um único corpo, perecem na discórdia e permanecem saudáveis na concórdia.” No Evangelho de João, Jesus descreve a *ecclesia* usando uma metáfora campestre: “Eu sou a videira. Vocês são os sarmentos. Se um deles ficar junto a mim, e eu, a ele, produzirá muitos frutos; sem mim, nada poderão fazer.”

Na história da sociologia nenhum autor resistiu à tentação de unificar a sociedade em um só modelo *oniabrangente*, ou em dois modelos contrapostos, ou em fluxos cíclicos, ou em sequências de modelos progressivos.

Talcott Parsons, por exemplo, para explicar um sistema social, propõe um único modelo

estrutural-funcional. Durkheim contrapõe dois modelos, um mecânico e outro orgânico; Redfield contrapõe a sociedade urbana à rural; Tönnies contrapõe a comunidade à sociedade; Spencer distingue entre grupos pequenos e grandes, simples e compostos, homogêneos e heterogêneos.

O modelo cíclico já pode ser encontrado em vários autores clássicos: Políbio (206-224 a.C.) afirma que em toda sociedade a fase democrática, a anarquista e a autoritária se alternam ao infinito. Giambattista Vico (1668-1744), por sua vez, opta pelos cursos e recursos de três idades: a idade dos deuses e dos “brutamontes antigos, todos feitos de sexo e maravilha”, baseada na religião e nos oráculos; a idade dos heróis e dos estados aristocráticos, baseada na força, no mito e na poesia; a idade dos homens e dos estados populares, baseada no “direito humano inspirado pela razão humana plenamente explicada” e respeitosa da “razão natural que iguala todos nós”.

Outros pensadores propuseram um modelo de sociedade que evolui por etapas. Auguste Comte (1798-1857), nobre pai da sociologia, teoriza uma lei segundo a qual a evolução histórica da sociedade, do pensamento humano e da organização da vida passa por três estágios sucessivos: o teológico, que corresponde à infância da humanidade, no qual os sacerdotes fazem confluír todos os fenômenos aos fetiches, a uma pluralidade de deuses ou a um deus único; o estágio metafísico, que corresponde à adolescência da humanidade, em que os filósofos fazem confluír os fenômenos a forças abstratas tais como a natureza, a matéria, a razão, o povo; e finalmente o estágio positivo, correspondente ao “estado viril da nossa inteligência”, no qual o homem para de sonhar e os sociólogos endereçam a razão para a praxe através do pensamento positivo, isto é real, útil, seguro, preciso, construtivo.

Aí, mais perto de nós, Pitirim Sorokin (1889-1968) defendeu a ideia pela qual toda sociedade se desenvolve passando por três fases: ideativa, sensitiva e idealista. Ainda mais perto dos dias atuais, Walt Whitman Rostow (1916-2003) afirmou que o desenvolvimento de uma sociedade passa do estágio arcaico à modernização através de cinco fases: o estágio tradicional (agricultura, subsistência, autoconsumo, reciprocidade, fatalismo, amoralidade da vida familiar); o estágio do levantar voo (*take-off*); o estágio do bem-estar industrial; o estágio do consumo massificado; o estágio da abundância e da interdependência.

Uns quinze anos atrás Gareth Morgan dedicou uma pesquisa de grande interesse – *Imagens da organização* – ao reconhecimento das metáforas com que foram descritas as organizações sociais, comparando-as ao longo do processo com uma pirâmide, um relógio, um fluxo de água, uma árvore, um corpo humano, um cérebro, uma colmeia. À medida que as representações se refinam, passamos dos modelos empíricos aos modelos estatísticos e matemáticos. Robert Freed Bales usou estes recursos para representar as interações nos pequenos grupos, e o prêmio Nobel Herbert Simon aconselhou o seu uso para descrever os fenômenos de imitação social.

Todas essas metáforas são outros tantos modelos bastante simples aos quais recorreremos para entender, ilustrar e explicar uma organização. Cada um deles contém uma parte de verdade e salienta determinados problemas específicos.

Estilo Positano. Como todos os livros, este também nasceu após longa incubação e de uma precisa ocasião determinante. O meu ofício é estudar e comparar os dados socioeconômicos internacionais; por trabalho e paixão, viajo pelo mundo. Com frequência cada vez maior e nos mais diferentes lugares, ouço dizer: “Deste jeito, não dá para continuar. Neste nosso modelo de vida tem algo errado. Precisamos mudar.” O desânimo não tem a ver somente com as decepções econômicas,

mas também com a organização geral da sociedade atual, que parece cada vez menos capaz de satisfazer o nosso legítimo desejo de felicidade. Apesar dos seus recursos, das suas belezas, da variedade das suas organizações, o mundo em que vivemos é decepcionante. A euforia que nos oferece e a depressão com que nos aflige parecem igualmente casuais, bizarras, insensatas, nebulosas, inexplicáveis porque não possuímos um preciso sistema de valores e de expectativas com o qual identificar a nossa posição atual e corrigir nossos rumos futuros. Os modelos de vida até agora experimentados nos parecem irremediavelmente obsoletos, mas ainda não conseguimos elaborar um novo modelo finalmente capaz de amenizar o medo, de reduzir a desorientação, de endereçar o progresso para desfechos felizes.

No meu entender, o *impasse* em que nos encontramos decorre da singular e incômoda circunstância devido à qual a atual sociedade pós-industrial, ao contrário de outros macrossistemas que a antecederam, não nasceu a partir de um modelo preexistente, de um paradigma já elaborado e compartilhado, mas, sim, de agregações sucessivas de ideias parciais, tecnologias surpreendentes, produtos supérfluos, ritos aborrecidos, comportamentos insanos, antes mesmo que alguém a teorizasse, definisse as suas características, a planejasse, a protegesse e lhe desse um rumo.

Le Corbusier chama de “estilo Positano” a urbanística resultante da agregação sucessiva, acidental, de casas, praças e ruas num determinado *habitat*. Sérgio Buarque de Holanda, na América Latina, distingue por sua vez as cidades espanholas minuciosamente planejadas pelos colonizadores espanhóis, que se portavam como ladrilhadores, das cidades lusas amontoadas de qualquer maneira pelos colonizadores portugueses, que se portavam como semeadores, espalhando as sementes no vento. Positano e as cidades brasileiras (exceto Brasília) podem ser consideradas metáforas da nossa sociedade pós-industrial, que nos desnorteia devido à falta de um modelo geométrico capaz de aliviar a nossa perturbação.

Não foi o que se deu com muitas sociedades precedentes: a medieval, por exemplo, surgiu do modelo cristão que encontrava na cidade de Deus a inspiração para as cidades dos homens; a sociedade capitalista nasceu do pensamento protestante e da profunda reflexão de Smith sobre a riqueza das nações; a social-democracia e o Estado social desenvolveram-se conforme os modelos esboçados por Eduard Bernstein e Karl Kautsky; a sociedade soviética nasceu do modelo marxista-leninista.

Sempre me fascinou a aventura intelectual dos iluministas: poucas dúzias de intelectuais que, bem no apogeu do absolutismo monarquista, ousaram elaborar e propor um modelo de sociedade baseado na razão, na liberdade, na laicidade e na igualdade, enfrentando perseguições, masmorras e, no caso de Condorcet, até a morte.

Um novo modelo não surge por acaso e de repente: surge em cima dos escombros de todos os modelos anteriores e requer um sério esforço de análise, de fantasia e de concretude, isto é, de criatividade coletiva. Antes de qualquer outra coisa, portanto, é preciso recorrer pacientemente aos modelos já experimentados ao longo da história humana, descartar a parte obsoleta e destilar o sumo ainda fecundo a ser valorizado pelos intelectuais na elaboração de um modelo novo, finalmente capaz de nos livrar da sensação de crise que habita em nós e nos impede de planejar um futuro feliz. Este livro tenciona ser uma contribuição para a reavaliação de alguns modelos já experimentados. Trata-se, portanto, da primeira e tímida etapa de um revezamento que entregará o bastão a outros eventuais intelectuais mais jovens, capazes e pertinazes.

A loucura de fazer modelos. Segundo William Graham Sumner, “a maior loucura de que um homem pode ser capaz é sentar à mesa com caneta e papel para planejar um novo mundo social”. Mesmo assim, no entanto, esta loucura produziu a *República* de Platão e a *Ciência nova* de Vico, o projeto iluminista de Diderot e Voltaire, o positivista de Comte e Spencer, o comunista de Marx e Engels, o cibernético de Norbert Wiener, o conflituoso de Coseriu e Dahrendorf, o pós-industrial de Bell e Touraine. A mesma loucura projetista incitou pedagogos como Rousseau, Dom Bosco e Paulo Freire a elaborar modelos educativos para as novas gerações e levou os pais constituintes, como Franklin e Jefferson, a escrever as constituições.

Neste livro eu viro pelo avesso o sentido e o uso do termo modelo: não construo uma maquete ou um *pattern* para representar uma realidade social, mas, sim, esboço os traços fundamentais de uma sociedade concreta para fazer dela um modelo. Desta forma persigo a dúplici finalidade de tornar comparáveis as diferentes sociedades escolhidas como paradigmáticas, e de identificar em cada sociedade analisada os detalhes que podem proporcionar motivos ou material para a eventual construção de um modelo inédito. Um modelo capaz de facilitar a compreensão da nova sociedade que nos cerca e reduzir o nosso desnordeio, que nela estamos vivendo.

Neste sentido por mim privilegiado, o modelo é uma representação essencial da vida humana numa determinada sociedade, um sintético mas abrangente resumo da cultura ideal, material e social que distingue a maneira de viver de um povo em relação a outro e permite níveis de sucessiva generalização.

Palimpsesto. Como já mencionei, os modelos sociais elaborados pela humanidade ao longo da história não são numerosos, mas todos eles surpreendentes. Escolhi quinze – indiano, chinês, japonês, clássico, hebraico, católico, muçulmano, protestante, iluminista, liberal, industrial capitalista, industrial socialista, industrial comunista, pós-industrial, brasileiro – a partir de uma preferência em parte arbitrária e em parte obrigatória. Alguns destes modelos se referem a sociedades atuais, outros, a sociedades do passado; uns a um só país, outros, a inteiros continentes. Cada um deles, para ser destilado, exigiu séculos de sabedoria coletiva, experiência, prudência, criatividade, reflexão, coragem. Uma vez consolidado, dependendo dos casos, tornou-se uma força protetora, um motor dinâmico, um tecido conectivo, uma jaula oprimente. Todo modelo nos faz confrontar uma quantidade desmedida de noções e disciplinas. Se a minha intenção tivesse sido finalizar, nunca mais teria acabado de completar a lista, de citá-las, de interligá-las, de compará-las. Para sintetizar os modelos examinados neste livro, portanto, tive de fazer escolhas e simplificações que, guardando de qualquer maneira os que me pareceram ser os traços fundamentais de cada modelo examinado, permitissem obter um quadro geral facilmente governável, mas necessariamente incompleto. Isto fará com que o leitor, em cada caso e devido à sua nacionalidade e cultura, ao ater-se a um determinado modelo, fique provavelmente decepcionado com a representação obviamente sumária com a qual o descrevi.

Por vício profissional tinha começado a compilar o texto segundo as regras das publicações acadêmicas, em que toda afirmação é suspeita se não for acompanhada pela devida citação das fontes. Então, entre os numerosos livros que tive de ler ou reler, depois de tantos anos vi-me novamente diante de gloriosos volumes como *A ética protestante* de Max Weber, no qual as notas, as referências, as fontes ocupam um espaço exorbitante em relação ao texto principal, tornando-o pesado a ponto de transformar uma obra-prima numa desanimadora maranha intelectual. Decidi,

portanto, eliminar as notas de rodapé, inserindo o mínimo necessário de datas, dados e referências individuais. Assim, evitei o costume chato de fazer o leitor ir para a frente no texto, o que acaba rompendo o fio da meada. Isso exige dele uma aceitação baseada na confiança, mas também lhe proporciona uma leitura menos sádica. E, se ele quiser estudar mais biografias e bibliografias, a maioria de suas necessidades pode ser facilmente satisfeita pelo Wikipédia, que Weber não teve a tempo para apreciar.

O papel da religião. Um dos ensaios mais brilhantes sobre o Iluminismo – *O espírito das luzes*, de Tzvetan Todorov (2006) – começa assim:

Após a morte de Deus, depois do desmoronamento das utopias, sobre qual fundamento intelectual e moral pretendemos construir a nossa vida comunitária? Se quisermos agir como pessoas responsáveis, precisaremos de um esquema conceitual sobre o qual fundamentar não só as nossas palavras, coisa relativamente fácil de se fazer, mas também as nossas ações.

Como eu já disse, a finalidade deste livro é justamente descrever de forma sintética alguns “esquemas conceituais” para permitir a comparação entre eles, livrá-los da parte insatisfatória e espremê-los até encontrar dicas para a formulação de um modelo novo, adequado à sociedade pós-industrial. Em todo esquema entremeiam-se fatores políticos, econômicos, culturais. Toda cultura tem sua própria dimensão ideal, formada pela língua, pelas crenças, pelos estereótipos, pelos mitos, pela tradição, pela história; uma dimensão material, formada pelo universo de objetos e artefatos; uma dimensão social cujo desempenho se dá em termos de conflitos, colaborações, usos, costumes, rótulos e ritos.

Logo de cara o leitor poderá achar excessivo o papel que atribuí às religiões na composição de alguns modelos. Mas o que vem a ser uma religião? É uma teologia que explora a relação entre o homem e a esfera sobrenatural. É uma íntima familiaridade do indivíduo com o sagrado, que às vezes fica limitada a crenças e atitudes estritamente pessoais, às vezes se move no âmbito de uma fé monoteísta ou politeísta, ou que então abarca de forma panteísta o inteiro universo. A religião também é uma série coerente de comportamentos, hábitos, práticas, ritos e cerimônias. É uma Eclésia sobrenatural de santos. É uma instituição terrena de fiéis, com suas hierarquias e estruturas, que remonta a um determinado fundador e ao seu paradigma teológico. É um conjunto de textos, narrativas, lugares e objetos sagrados, ao qual a comunidade dos fiéis tributa seus cultos. É uma visão total da vida e do mundo – um “modelo”, podemos dizer no nosso caso – correspondente a um sistema de regras, virtudes e proibições; é um critério distintivo entre o bem e o mal, entre o terreno e o ultraterreno, entre o eterno e o temporal; é uma tradição do passado, uma previsão do futuro.

Dependendo da acepção preferida, uma determinada tradição espiritual poderá ou não ser considerada religião. Se a crença presumir uma relação entre o ser humano e um Ser Superior, então o budismo (que não fala de Deus) não poderá ser considerado uma religião. Mas se ampliarmos o sentido do termo até ele compreender ensinamentos espirituais e morais aceitos com fé por uma comunidade e praticados na vida cotidiana, então o budismo também se enquadra perfeitamente com a definição. Sei muito bem que existe uma diferença entre religião pregada e religião praticada. Sei muito bem que toda religião está sujeita a um tríplice julgamento por parte dos seus crentes, por parte dos crentes de outras religiões, por parte dos ateus.

Seja como for, até o advento do Iluminismo era impossível analisar um modelo social prescindindo do papel da religião, porque todo sistema humano fora habitado por divindades que

apareciam, sumiam, exigiam, impunham, amaldiçoavam, prometiam, favoreciam, seduziam, enganavam, abandonavam, se imolavam, revelavam a sua palavra pessoalmente ou falavam pela boca dos profetas, dos anjos no céu ou dos representantes na terra, manifestavam-se verbalmente ou através de milagres, carestias, colheitas abundantes, cataclismos, prodígios, vacas gordas e vacas magras. Aí o Iluminismo afastou da narrativa humana toda presença sobre-humana e colocou o homem diante de si mesmo, dono e planejador do próprio destino, indicando-lhe um itinerário racional rumo a um novo humanismo pensado em termos de democracia, igualdade e liberdade. A partir daí toda explicação tornou-se mais difícil, uma vez que veio a faltar o *deus ex machina*. Foram tentados novos paradigmas, novas religiões, novas laicidades. Enfrentamos guerras mundiais. Aventuramo-nos até os confins do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, realizamos os sonhos ancestrais da ubiquidade, do voo, da onipotência, acalentamos a esperança na imortalidade. Mas ainda estamos no meio da travessia, pois o antigo custa a morrer e o novo demora a nascer.

Ocorre, portanto, começar a trabalhar para rever criticamente os percursos já experimentados na história humana e tirar deles indicações para o caminho que nos aguarda. O mapeamento dos principais modelos de vida até agora experimentados pela humanidade requer um ato de imperdoável soberba. Mas, como dizia Federico García Lorca, “todos llevamos dentro un grano de locura, sin el qual es imprudente vivir”, todos temos dentro de nós um grão de loucura sem o qual é imprudente viver.

Emigrantes da proa. Nasci numa região pobre da Itália, quando ainda eram muito numerosos os contrerrâneos forçados a emigrar para sobreviver. Os que partiam eram os mais atrevidos e os mais desesperados, investindo as suas pobres poupanças na compra das passagens que os arrancariam para sempre das suas raízes. Eram jogados nas estivas dos navios onde passariam semanas, amontoados como bichos, longe dos olhos dos passageiros da primeira classe que, ao vê-los, poderiam ficar enojados. E quando estes privilegiados se reuniam para almoçar em seu luxuoso restaurante, só então os nossos emigrantes tinham permissão de subir ao convés para tomar um pouco de ar.

Ao chegarem lá em cima, alguns deles, os mais feridos pela separação, dirigiam-se quase por reflexo condicionado para a popa, de olhos fixos no horizonte de onde vinham. Outros, mais irredutíveis, corriam rumo à proa tentando ser os primeiros a avistar a terra prometida. Eram os emigrantes da proa: os que nos antecederam na busca de um modelo de vida melhor. A eles, e aos meus quatro netos, este livro é dedicado.

Humanismo espiritual

O MODELO

indiano

A verdade é minha mãe; o saber, meu pai; o direito, meu irmão; a piedade, minha irmã; a abnegação, minha mulher; o perdão, meu filho: esses são os meus seis parentes.

Provérbio indiano

A nuvem bebe a água salgada e chove água doce.

Provérbio indiano

Os sonhos do mundo

Da metade do século XIX à metade do século XX, a Índia foi colônia inglesa. Mark Twain comenta que este século de domínio bastou para que os colonizadores se convencessem de que os indianos são “místicos, espiritualistas e arcaicos, preguiçosos e servis, ricos de cultura e pobres de todo o resto”.

Quando, à meia-noite do dia 14 para 15 de agosto de 1947, sob o auspicioso signo de leão, foi proclamado o fim da colonização inglesa e a independência da nação, Jawaharlal Nehru, considerado o pai da pátria, declarou que “os sonhos da Índia são os sonhos do mundo”. Em outras palavras, a Índia estenderia o seu modelo a todo o planeta. Décadas depois, qual é a situação?

A Índia, destinada a tornar-se o país mais populoso da Terra até 2025, atualmente perde apenas para a China. No censo de 1901, tinha 238 milhões de habitantes (o quádruplo da Itália atual e um pouco mais que o Brasil de hoje), dos quais somente 10% vivia nas cidades; um século depois, atingiu 1 bilhão e 214 milhões de habitantes, dos quais 30% vivem nas cinco mil áreas urbanas, entre elas Mumbai, Calcutá e Déli, que possuem mais de 15 milhões de habitantes cada.

O rápido êxodo de grandes massas de camponeses para as cidades, impulsionado também pela explosão demográfica, obrigou-as a uma mudança radical e repentina em sua concepção de tempo e espaço, privou-as da sua antiga identidade, dissolveu-lhes os laços de família e desorientou-as, lançando-as à anomia, condenando-as à marginalização e deixando-as à mercê da criminalidade.

Entre todos os modelos que examinamos, não há um que não seja contraditório nos conteúdos e nos resultados. Mas o indiano supera todos eles. Vamos examinar alguns de seus parâmetros estruturais para então nos deter sobre sua cultura.

Economia

No século XVIII, quando a riqueza das nações provinha sobretudo da agricultura, a Índia ostentava 16% de toda a riqueza mundial. Ainda hoje, a agricultura absorve 50% dos trabalhadores indianos, mas contribui com menos de 20% do PIB nacional. A indústria colabora com 26%, e os serviços, com 55%. Estes são os dados oficiais, mas um percentual enorme da população ativa trabalha informalmente, por isso, qualquer informação sobre o trabalho na Índia é questionável. Talvez a única certeza seja a de que o setor agrícola, além de continuar excessivamente grande, vem se empobrecendo dia a dia pela sistemática devastação do meio ambiente.

No vértice da pirâmide social, encontramos 200 milhões de burgueses, dos quais cerca de 80 milhões apenas são *global indians*: profissionais em boas condições financeiras ou ricos, inseridos nos circuitos internacionais do bem-estar e da cultura globalizada. A esses privilegiados podemos acrescentar os 20 milhões de NRI, *Non resident indians*, que vivem no Oriente, nos Estados Unidos, no Canadá e na Grã-Bretanha, e que, ao todo, possuem um patrimônio de 300 bilhões de dólares. Basta pensar que só a comunidade indiana nos Estados Unidos – 3 milhões de nativos, com uma maciça presença no Vale do Silício – conta com 20 mil milionários.

Na base da pirâmide estão os 77% de indianos que dispõem de 20 rupias por dia, equivalentes a 0,30 euro. Segundo o Banco Mundial, em 2004 42% dos indianos ainda vivia abaixo da linha da pobreza. Uma a cada duas crianças era desnutrida. Oito milhões não tinham casa (exatamente a

mesma quantidade dos sem-teto nos Estados Unidos).

Mesmo que hoje o consumo e os serviços estejam em rápido crescimento, a carência de infraestrutura, escolas, serviços sociais e higiênico-sanitários permanece forte e disseminada: basta pensar que 60% das habitações não possuem banheiros (700 milhões de indianos não usam privada); 50% não dispõem de água corrente. Cinquenta milhões vivem em favelas insalubres, e não se trata apenas de subproletários, mas também de operários, empregados, pequenos comerciantes e artesãos.

Isso é, por ora, o êxito de uma economia socialista que durou até a queda do muro de Berlim e de uma transformação liberal que, ocorrida na década de 1990, levou rapidamente a Índia ao posto de quinta economia mundial, mas que não conseguiu reduzir suas gritantes diferenças socioeconômicas. Antes da última crise, iniciada na América em 2008, o PIB indiano cresceu até os 8% ao ano e hoje retomou o crescimento, atingindo 9%. Contudo, a renda per capita permanece abaixo de 1.400 dólares (contra os 4.500 da China e os 11 mil do Brasil).

A urbanização, com todo o estímulo à construção de habitações e aos serviços, é um dos motores econômicos do país, junto com informática, biotecnologia, indústria farmacêutica e aeroespacial.

Metade de toda a terceirização de mão de obra mundial é controlada pela Índia; Bangalore é umas das capitais mundiais da alta tecnologia; Hiderabade se autodefine, em tom jocoso, mas orgulhosamente, como Ciberabad. Juntas, essas duas áreas urbanas representam o Vale do Silício indiano com mais de mil empresas da área de software. Bollywood (em Mumbai), Kollywood (em Kodambakkam), Tollywood (em Hiderabade e Tollygunge), Mollywood (em Kerala) produzem milhares de filmes com taxa de crescimento de 17% ao ano, um crescimento de exportações que atingiu os 60% e bilheterias que, somadas, se aproximam dos 4 bilhões de ingressos.

Política

A Índia é subdividida em 28 estados e sete territórios federais, mas muitas áreas reivindicam tornarem-se estados, alimentando a instabilidade política. O país é uma “democracia de castas”, em que o princípio de igualdade europeu é contradito pelo princípio de desigualdade hindu, e uma “república dinástica”, em que, de fato, uma única família, Nehru-Gandhi, governou a república da sua fundação até hoje.

A Índia é, portanto, um país contraditório também politicamente, mas, diferente do Brasil, onde as contradições tendem a complementar e enriquecer a abrangente cultura com nuances multicoloridas, aqui estas contradições, profundas e caóticas, provocam uma permanente instabilidade nos equilíbrios sociais a ponto de colocar em perigo a ordem total do país. O resultado é que os próprios intelectuais indianos discutem acaloradamente se existe uma identidade indiana, se existe a Índia e no que ela consiste.

Ao contrário do que ocorre entre o Brasil e os países com que faz fronteira, com os quais as relações são pacíficas, nenhum dos países vizinhos à Índia está tranquilo e satisfeito com seus atuais limites geográficos: principalmente o Paquistão, que reivindica a Caxemira à base de atentados. Não esqueçamos que China, Paquistão e Índia são três países que possuem armas nucleares.

Internamente, a força centrífuga em torno de Déli eclode em numerosos estados e sobretudo nas sete regiões do nordeste, onde muitos habitantes chegam até mesmo a negar que são indianos e as

forças separatistas não se aplacam. Entre estes, destaca-se o movimento revolucionário maoísta, chamado naxalita, ativo em 20 dos 28 estados e em 223 de 626 distritos. O primeiro-ministro Singh definiu-o como “o maior desafio à segurança interna”.

A Índia se arroga o direito de veto sobre ao menos sete países: Paquistão, China, Nepal, Butão, Bangladesh, Sri Lanka e Mianmar. Disso resulta um contínuo estado de ebulição marcado por conflitos, incidentes diplomáticos e mostras de poderio bélico. Outros motivos de atrito derivam do fato de que a Índia tende a exercer sua hegemonia sobre toda a bacia do oceano Índico, do nordeste da África até a Austrália, por 9 mil km de oeste a leste.

Quanto às relações com o resto do planeta, o país desenvolve uma política de grande potência, seja no próprio continente, seja no diálogo com os Estados Unidos. Além disso, mantém acordos particularmente com a África do Sul e o Brasil, com o objetivo de construir um arco geopolítico com o Sul da África e o Sul da América.

Sociedade

Críquete e terrorismo. São cerca de 2 mil as etnias presentes na Índia. Na classificação do desenvolvimento humano da ONU, o país ocupa a 134ª posição, ao lado do Butão e da República do Congo. Três em cada dez indianos têm menos de 15 anos; quatro em dez são analfabetos. Apenas uma a cada duas famílias pode permitir-se ter televisão em cores e apenas seis habitantes em mil têm acesso à internet.

O híndi e o inglês são as duas línguas oficiais da União, mas a Constituição reconhece oficialmente 18 línguas regionais. O número de dialetos normalmente falados é de 1.700.

Como escreveu a diretora do informativo mensal *Stringer Asia*, Francesca Marino, “a Índia é uma nação de 1 bilhão e 200 milhões de pessoas que, na verdade, nada têm em comum. Nem a língua, nem a religião, nem a etnia. Tampouco a comida, o calendário, as condições socioeconômicas ou qualquer outro tipo de esquema ou simplificação que sejamos habituados a aplicar... O senso de orgulho nacional, de pertencimento, aparece, na prática, em apenas duas ocasiões: nas partidas da seleção nacional de críquete e nos ataques terroristas de origem paquistanesa”.

Identidade fluida. Enquanto os indianos no exterior estão cada vez mais orgulhosos do progresso tecnológico e do crescimento econômico da mãe-pátria, na Índia, o indiano típico não existe. Citando Amartya Sen, Marino conclui que “ser indiano significa essencialmente conseguir juntar múltiplas castas, classes, religiões, culturas e linguagens. A identidade indiana seria, substancialmente, a celebração da unidade no interior da multiplicidade que constitui a Índia. Uma identidade fluida, que permite a muitos indianos continuar tranquilamente a ser indiano mesmo não se considerando de fato como tal”. Todavia, essa identidade fluida e fragmentada, talvez graças exatamente à sua fluidez e fragmentação, em sessenta anos construiu a maior social-democracia do mundo. Diferente da monolítica China, comunista e ultraliberal ao mesmo tempo, sem sindicatos e proteções para os trabalhadores, mal pagos e passíveis de demissão a qualquer momento, a Índia encoraja a sindicalização, garante os direitos dos trabalhadores com uma legislação moderna e defende os pequenos comerciantes da invasão dos supermercados.

Hinduísmo

Dharma. Contudo, no *melting pot* de raças e culturas indianas deve haver algum ponto de união, além do críquete, do terrorismo paquistanês e da recente Constituição, que alguns reconhecem e outros são obrigados a reconhecer.

É quase óbvio identificar esse ponto de união na religião ou, melhor dizendo, no senso religioso resultante do amálgama entre hinduísmo, budismo e outros, que leva a um certo comportamento diante da vida e da morte, do tempo e do espaço, sedimentado pela cadeia milenar de elaborações doutrinárias, usos e costumes, arte e conflitos.

O conceito de tempo, por exemplo, na Índia não é linear como no Ocidente, mas um permanente devir cíclico, sem início e fim, comandado, para os hindus, pelo *sanatana dharma*, a lei eterna do mundo, a verdade espiritual feita de moralidade, direitos, deveres e leis que, por sua vez, permanece imóvel e aponta para cada ser vivente a sua colocação, a sua função social, religiosa e moral.

O *dharma* é exatamente o modelo de vida, o quadro de referência que cada indiano deve imitar, sendo ensinado pelo *Veda*, reforçado pela tradição, seguido e exemplificado pelas pessoas virtuosas. No âmbito universal, o *dharma* requer autocontrole, confiança, veracidade, não violência, respeito à vida de todos os seres viventes; no âmbito individual, o *dharma* requer comportamentos específicos, adequados a circunstâncias específicas tais como idade, profissão, casta etc.

Estuário de religiões. A Índia é um estado laico onde cada um é livre para professar a própria fé. As religiões mais difundidas são o hinduísmo (praticado por 80% da população), o islã predominantemente xiita (praticado por 13% da população), o jainismo, o budismo, o siquismo, o cristianismo, o parsismo e o judaísmo.

O hinduísmo é a religião mais antiga do mundo, praticada por cerca de um bilhão de fiéis, dos quais 828 milhões estão na Índia, quase superando 80% da população. No Nepal, são ainda 86%, nas ilhas Maurício, 54%. O resto encontra-se espalhado pela Ásia Central e Oriental, ilhas Fiji, Trindade, Bali, Guiana, Suriname, América e Europa.

Mais do que religião, trata-se de um estuário de múltiplos afluentes metafísico-teológicos, no qual não há nem criador do mundo, nem fundador da fé, nem dogmas, nem hierarquias, nem papas, nem definições, e que se difundiu através dos mais diversos meios: poetas e atores de rua, canções e danças, análises ensaísticas e conversas privadas, mas ultimamente também através do cinema, da televisão, da internet e do Facebook. O hinduísmo é a religião da tolerância: é possível ser hindu mesmo sendo ateu ou de outra religião.

De fato, trata-se de um modelo de vida, na exata acepção que estou dando a esse termo neste livro: uma antropologia, um sistema de usos, costumes, tradições e valores que são transmitidos ao longo dos séculos, e que passam por transformações e acréscimos: “Nem tanto uma religião”, segundo o estudioso italiano Stefano Piano, “mas uma inteira cultura, uma visão de mundo, uma forma de ver a vida, um modo de ser e se comportar, uma série de hábitos cotidianos transmitidos há milênios, com escrupulosa tenacidade, no seio de uma civilização extremamente fiel ao próprio passado e na qual predomina uma concepção *religiosa* do homem e do universo”.

Giorgio Renato Franci, professor de Filosofia da Índia e da Ásia na Universidade de Bolonha,

define o hindu como “um grande *bricoleur**¹ que não desperdiça nada, guarda e, quando é possível, recicla de acordo com as novas necessidades... São tantas e tão heterogêneas as forças concorrentes e ainda assim presentes no hinduísmo: grupos de seguidores de algum mestre, peregrinos, ritualistas para os quais a correta execução do sacrifício é tudo, e místicos fervorosos; pacifistas e seguidores de uma sacralidade violenta que, em casos extremos, chega ao sacrifício humano; sábios desprendidos (mas nem sempre desprendidos quanto à afirmação da superioridade do seu desprendimento), céticos castos, assim como orgiásticos etc.”

Bhukti e bhakti. Graças ao *karma*, isto é, à lei de retribuição das ações praticadas, o nosso devir cíclico é determinado por um encadeamento de ações e efeitos por meio do qual somos aquilo que nós mesmos nos predispomos a ser com as ações que praticamos em nossas vidas passadas, e nas nossas próximas vidas seremos aquilo que hoje estamos nos predispondo a ser com nossas ações atuais.

Devemos relacionar a origem do hinduísmo ao *Veda*, coletânea de textos transmitidos oralmente durante séculos antes de serem transcritos entre o 2000 e o 1100 a.C. Na civilização e na literatura religiosa védica, politeísta, não se fala do sofrimento do mundo, mas do prazer (*bhukti*) da vida eterna. Os deuses védicos são imortais, não dormem, não têm sombra, possuem corpos delgados e polimorfos, podendo assumir indiferentemente formas humanas ou animais. A eles costumam oferecer em sacrifício os alimentos do dia a dia, por meio de sua queima no fogo – elemento central da liturgia védica –, acompanhada por danças, disputas físicas e competições verbais.

Entre os séculos XI e IX a.C., nasce a figura do sacerdote – o brâmane – que racionaliza o ritual de sacrifício, utilizando-o para explicar os eventos, antes atribuídos à intervenção divina. Em certo sentido, essa reforma sanciona o primado do homem sobre os deuses, tal como acontecerá muito depois na Europa com o Iluminismo. Porém, diferente dos iluministas, que tendem a esvaziar a função dos sacerdotes, com a religião védica, os brâmanes impõem o primado dos rituais e acabam por monopolizar tudo aquilo que diz respeito às esferas filosófica, pedagógica, científica e social, atravessando o primado do pensamento e da ação.

A partir do século IX a.C., aparecem os *Upanisad*, textos segundo os quais, por trás de toda manifestação, independentemente da sua natureza, existe um princípio absoluto chamado *brahman*, pelo qual não há diferença nem entre os deuses, nem entre os homens, os deuses e o Todo, que é exatamente o *Brahma*. Pouco a pouco, o rito sacrificial é substituído pela adoração do ídolo, que chega ao *bhakti*, relação amorosa com ele, até mesmo paixão ardente, motivo pelo qual o ídolo deve ser acordado com cânticos, lavado, ungido, vestido, alimentado, adorado, adulado, carregado em procissão, amado e venerado.

As castas. O *Veda* é formado por quatro blocos. Em um deles – o *Rgveda* – é estabelecida a famosa subdivisão da sociedade em castas (*varna*): a casta mais alta é a dos *brāhmaṇa*, que desempenham as funções sacerdotais de natureza didática e ritual e que se distinguem por usarem o branco, cor da luz e da pureza; os *ksatriya*, que atuam como guerreiros para defender os súditos, exercitam a força para manter a ordem, estudam, fazem sacrifícios e sustentam, inclusive economicamente, os *brāhmaṇa*; desempenham as tarefas político-administrativas, exercem o poder temporal; distinguem-se por vestirem o vermelho, cor da energia da paixão. Os *vaisya*, isto é, pessoas comuns, que são artesãos ou desempenham atividades agrícolas e comerciais, cuidam dos

animais e realizam rituais; distinguem-se pelo amarelo, a cor da terra. Os *sūdra*, que são em sua maioria prisioneiros de guerra e desempenham atividades servis para as outras três classes, vestem preto, a cor da obscuridade. O pertencimento a uma determinada casta depende da ascendência. Apenas os três primeiros *varṇa* são referidos como nobres. Alguém é *brahmani* por pertencer a essa casta porque obteve méritos nas vidas passadas; ao contrário, os *sūdra* são assim considerados por expiar culpas acumuladas em vidas passadas. Dentro das quatro castas, formaram-se, ao longo dos séculos, três mil subcastas.

Além dos hindus inseridos nesse sistema, há o numeroso grupo dos *avarṇa* (destituídos de cor, os “sem casta”), os “intocáveis”. São considerados *avarṇa* tanto aqueles que sempre foram excluídos da sociedade *ārya* quanto aqueles que dela foram expulsos por serem fruto de casamentos intercastas desprestigiados, ou por terem violado gravemente as normas religiosas – além dos “estrangeiros”, denominados pelo coletivo *mleccha* (aqueles “que balbuciam”, similar ao termo “bárbaros”, de origem grega).

Ainda hoje, os *avarṇa* representam entre 10% e 14% da população indiana, cerca de aproximadamente 150 milhões de pessoas condenadas a viver em condições sub-humanas. O Estado indiano ainda não aboliu as castas, limitando-se a punir quem discrimina os “sem classe”.

Por volta do II século a.C., os *Manusmṛiti* assim explicavam a transição entre as castas:

Agora vos direi, breve e ordenadamente, quais transmigrações são obtidas em todo o (universo) com cada uma destas qualidades: as pessoas lúcidas tornam-se deuses, as pessoas enérgicas tornam-se seres humanos, as pessoas tenebrosas tornam-se sempre animais [...], mas é necessário saber que tal nível tríplice de existência, que depende das qualidades, é, ele mesmo, tríplice: ínfimo, médio e sumo, de acordo com as ações e a sabedoria (de quem age).

Os seres estáticos, os vermes, os insetos, os peixes, as serpentes, as tartarugas, os animais domésticos e os animais selvagens são o nível ínfimo da existência, que às trevas conduz. Os elefantes, os cavalos, os servos, os vis bárbaros, os leões, os tigres, os javalis são o nível médio da existência que às trevas conduz. Os atores itinerantes, os pássaros, os trapaceiros, os ogros e os fantasmas são o sumo nível da existência que às trevas conduz.

Os pugilistas, os lutadores, os dançarinos, os traficantes de armas, os praticantes de jogos de azar e os bêbados são o nível ínfimo da existência que à energia conduz. Os reis, os soberanos, os sacerdotes pessoais dos reis e aqueles que amam as batalhas verbais são o nível médio de existência que à energia conduz. Os centauros, os gnomos, os gênios, os servos dos deuses e as ninfas celestes são o sumo nível da existência que à energia conduz.

Os ascetas, os abnegados, os sacerdotes, as fileiras de deuses que voam em carros celestes, as constelações e os antideuses são o primeiro nível de existência que à lucidez conduz. Os que sacrificam, os sábios, os deuses, os *Veda*, os luminares celestes, os anos, os antepassados, os Dóceis são o segundo nível de existência que à lucidez conduz. Os sábios dizem que Brahma, os criadores do universo, a religião, o grande e o desconhecido são o sumo nível que à lucidez conduz. (*Manusmṛiti* XII, 39-50.)

Dharma. Segundo a tradição védica, todo indivíduo do sexo masculino, que pertença a uma das três primeiras *varṇa*, tem o compromisso de realizar um percurso existencial e religioso em quatro etapas: na primeira, de 12 anos, o menino ingressa com um rito religioso e se torna estudante para aprofundar-se no *Veda* acompanhado de um *guru*, praticando a castidade. Na segunda etapa, o jovem retorna à família, prepara-se para o matrimônio e vive a parte central da própria existência. Na terceira etapa, já avô, com cabelos grisalhos e rugas, se recolherá na floresta, em estado de pobreza, meditará asceticamente sobre o *Veda* e praticará ioga. Na quarta e última etapa, se tornará um asceta errante e viverá de esmolas. Segundo os *Manusmṛiti* (VI, 45), “ele não aspirará à morte nem aspirará à vida. Simplesmente esperará o passar do próprio tempo, como um servidor que espera a recompensa”.

O termo *dharma*, como já vimos, indica a harmonia necessária para a manutenção do equilíbrio do universo. Cada indivíduo pode contribuir para esse equilíbrio obedecendo aos mandamentos das

Escrituras (não violência, sinceridade, verdade, contínuo autocontrole, castidade, pobreza, empatia com relação a todos os seres vivos etc.); adequando-se ao mundo natural e ao sistema social; e desse modo, conquistando para si “fama neste mundo e felicidade depois da morte” (*Manusmriti*, II, 9).

Cinco dívidas. O erotismo é fundamental para o equilíbrio familiar e deve ser igualmente cultivado tanto pelo homem quanto pela mulher. Ele pertence aos quatro legítimos objetivos da vida: *artha* (riqueza material, sucesso, bem-estar e poder, inclusive poder político); *kama* (prazer, satisfação dos desejos, inclusive sexuais, segundo o Kamasutra); *dharma* (justiça, ética, ordem, valor); *mukti* (liberdade absoluta como fim último de cada existência hindu e de qualquer existência em geral).

Ao nascerem, os hindus assumem cinco dívidas: a dívida para com os *Veda* que se paga por meio da adoração e dos sacrifícios; a dívida para com os antigos sábios, que se paga por meio do estudo; a dívida para com os antepassados, que se paga por meio da procriação, e para com os próprios mestres, que se paga através de doações; a dívida para com a humanidade, que se paga por meio do dever da hospitalidade; o débito para com todos os seres, que se paga oferecendo as sobras das refeições aos animais.

Mulher e Kamasutra. A condição feminina ainda é regulada no hinduísmo de maneira drasticamente machista. Segundo os textos sagrados, a mulher deve servir ao marido, adorando-o como a um deus. Essa subordinação diz respeito à mulher de todas as idades, castas e condições: “Quando menina, dependa do pai; do marido, quando jovem; dos filhos, quando o marido morre: que a mulher nunca seja independente”, estabelece um famoso provérbio compartilhado em toda a Índia.

Inversamente, a conduta em relação à sexualidade, que vai da prostituição sagrada à castração igualmente sagrada, é aberta. O Kamasutra, pedagogicamente ilustrado pelas estátuas em baixo-relevo dos templos, é sinônimo no mundo todo de refinamento erótico, exige o compromisso do homem tanto quanto da mulher na busca do máximo prazer. Nesse aspecto, o hinduísmo está muito distante da fobia cristã ao sexo, só encontrando paralelo no pensamento dionisíaco de Nietzsche: “O sexo é a felicidade que se torna parábola da suprema felicidade e da suprema esperança.”

É, contudo, partilhada com os latinos a inclinação entusiasta e participativa dos hindus para as festividades, sejam elas da sua própria religião ou de outras.

Budismo

Consciência total. A teoria da complexidade, que graças a Prigogine, Varela, Maturana, Edgar Morin e outros recentemente alcançou grande sucesso no Ocidente, sustenta que, com o avanço dos conhecimentos humanos, ampliam-se as fronteiras daquilo que ainda há para ser explorado e conhecido. O objetivo da ciência, segundo essa teoria, não é somente expandir o conhecimento através de um maior número de explicações racionais para os fenômenos naturais, mas também o de continuamente descobrir novas zonas de mistérios a serem desveladas, recorrendo ao sonho humanamente impossível de um conhecimento total. Segundo os seguidores do budismo, ao contrário, tal conhecimento total pode e deve ser alcançado por cada indivíduo através da absoluta

serenidade e da perfeita sabedoria. O caminho para o conhecimento, buscado em vão pelos ocidentais para superar os sofrimentos deste mundo e alcançar a felicidade, foi traçado há muitos séculos no Oriente por Buda, “o desperto” que, depois de ter alcançado o grau máximo de iluminação, desenvolveu uma prática pedagógica de sabedoria e purificação que interpretada e transmitida de geração em geração pode se tornar uma prática salvadora para toda humanidade, de hoje e de amanhã.

Em que consiste a vida? O que é o sofrimento? Como ele é gerado? Quem são os sofredores? Há diferença entre o sofrimento próprio e o dos outros? Através de quais transformações interiores o indivíduo pode alcançar a dissolução? O que vem depois da morte: o nada ou o renascimento sob outras formas? O budismo tem a absoluta certeza de possuir respostas definitivas para todos esses – e muitos outros – problemas fundamentais, dos quais, pouco a pouco, também a ciência ocidental se aproxima.

Hoje o budismo oferece um modelo de vida colocado em prática por mais de 360 milhões de fiéis não apenas na Ásia – da Índia ao Sri Lanka, do Camboja à Tailândia, da China à Coreia, do Vietnã ao Tibete, da Mongólia ao Butão, do Nepal a Caxemira e a Bengala –, mas também no resto do mundo, dos Estados Unidos ao Canadá, da Austrália à Europa, onde exerce um crescente fascínio.

Surgido no século VI a.C. (um período instável de profundas crises no nordeste da Índia) através dos ensinamentos do Buda Gautama (segundo algumas fontes, nascido em 566 e morto em 486 a.C), consiste em técnicas de meditação, rituais, introspecção, sensação constante de quietude e práticas de vida oriundas das diversas interpretações do *dharma*, ou seja, da doutrina budista que interpreta a ordem cósmica, as verdades reveladas pelo Buda, o seu ensinamento, mas também a realização dessas ideias no plano humano: ordem, direito, justiça, deveres, moralidade etc.

Ser humano é um valor em si: cabe ao homem desenvolver à perfeição esse valor inato.

O caminho do meio. Uma vez que nada disso está codificado em escritos autênticos do Buda, tendo sido transmitido pelos discípulos dos seus discípulos, originaram-se numerosas ideias, escolas, vertentes, dissidências, correntes e diásporas de acordo com o guru, com o país e com as tradições.

O budismo é uma religião, uma filosofia, um método de meditação baseado na interioridade, ao qual interessa sobretudo o despertar do indivíduo e a superação dos sofrimentos. Precisou, contudo, fazer acordos com os governos dos países em que se radicou, provocou revoltas e perseguições, contribuiu para a formação de um modelo social que inspirou a organização e as instituições de muitos estados, a economia, a cultura, a literatura e a arte de muitos países. Diferente da Igreja católica – que fez uso de seu poder temporal, elaborou sua própria doutrina social e, em alguns casos, desceu diretamente à arena militar e política através da sua hierarquia e de seus fiéis – o budismo manteve-se alheio ao exercício direto da política, refutou a sacralidade dos *Veda* e a sua divisão dos cidadãos em castas e intocáveis. Contudo, o seu pacifismo, a sua lealdade e a sua autodisciplina nem sempre se traduziram em paz real, e não faltaram conflitos bastante violentos entre reinos, monastérios e estados. Basta pensar nos acontecimentos no Tibete e a incansável resistência dos monges tibetanos ao regime chinês. Baseado no caminho do meio, equidistante de todo e qualquer extremo, o budismo, diferente do hinduísmo, dirigiu-se a todos, sem distinção de gênero, bens ou casta, oferecendo orientação para a felicidade e a libertação do ciclo de

nascimentos, mortes e renascimentos (*samsāra*) no qual estão inseridos todos os que vivem.

Ambedkar. Um capítulo importante na história do budismo foi escrito por Ambedkar (1891-1956), que, pertencente à casta dos intocáveis, conseguiu emancipar a si e aos seus iguais. O último de quatorze filhos foi o primeiro intocável da Índia a conseguir um diploma universitário, especializando-se posteriormente em Direito na Universidade de Colúmbia e em Economia na Escola de Economia de Londres. Tornou-se ministro da Justiça e foi nomeado presidente da comissão que redigiu a Constituição.

Convencido de que a dor e a infelicidade vêm, sobretudo, da opressão que alguns homens exercem sobre outros, Ambedkar dedicou toda a sua intensa atividade de pensador, político, economista, jurista, escritor e revolucionário à libertação dos intocáveis e à igualdade entre homens e mulheres. Em boa parte, logrou êxito. A Constituição escrita por Ambedkar garantia liberdades civis fundamentais, tanto individuais, como a liberdade religiosa, quanto coletivas, como a abolição da “intocabilidade”. Dez anos antes de os Estados Unidos introduzirem o sistema de ações afirmativas, Ambedkar conseguiu obter da Assembleia Parlamentar o novo sistema de cotas reservadas para cargos públicos, para postos de trabalho no serviço público, para as escolas e universidades, a favor dos integrantes das castas e tribos designadas à proteção. Não conseguiu, porém, fazer aprovar o *Hindu Code Bill*, que garantiria igualdade às mulheres nas leis sobre hereditariedade, matrimônio e patrimônio. Após esta derrota, Ambedkar demitiu-se do cargo de ministro.

Enquanto Gandhi considerava que a libertação dos intocáveis deveria ocorrer no âmbito do hinduísmo, Ambedkar amadureceu gradativamente a convicção de que os excluídos pelo sistema de castas conquistariam a liberdade simplesmente enfatizando uma identidade própria e separada. Por isso, pouco antes de morrer, junto de milhões de intocáveis, converteu-se ao budismo por considerá-lo radicado na tradição indiana tanto quanto o hinduísmo, mas muito mais racional e livre da ideologia da opressão.

Samsāra. Mas vamos voltar ao *samsāra*. Esse termo, que encontramos com distintas nuances não apenas no budismo, como também no bramanismo, no jainismo e no hinduísmo, significa a roda da vida e posteriormente o oceano da existência, ou seja, uma contínua alternância entre vida, morte e renascimento em um mundo ilusório, sem substância, feito de dor e sofrimento. Esse ciclo continua até que o indivíduo consiga dele se libertar. Um texto sagrado que remonta ao século IX-VIII a.C. o descreve assim:

Aqueles que conquistam os mundos celestes com o sacrifício, a esmola, a ascese, entram na fumaça, da fumaça passam para a noite, da noite à quinzena da lua minguante, da quinzena da lua minguante ao semestre em que o sol se move em direção ao sul, desse semestre ao mundo dos Mani, do mundo dos Mani à lua. Tendo chegado à lua, tornam-se alimento dos deuses, que deles se alimentam como se alimentam da lua, com as palavras “Cresça, encolha!”. Tão logo esse ciclo termina, retornam então ao espaço, passando ao vento, do vento à chuva, da chuva à terra. Ao alcançar a terra, tornam-se alimento e são novamente sacrificados naquele fogo que é o homem, e renascem naquele fogo que é a mulher. Ao alcançar os vários mundos, continuam assim o seu ciclo. Mas aqueles que não conhecem esses dois caminhos, renascem como vermes, insetos e todas as espécies que mordem.

Cada indivíduo, durante a sua existência, acumula *karma* positivo (quando se comporta virtuosamente) ou negativo (quando age sem bom senso ou impuramente). A realização do seu *samsāra* ou libertação depende do tipo de *karma* acumulado.

Na sua primeira acepção, o budismo é uma doutrina de salvação das dores ou da libertação do *samsāra*, através do saber e da nobreza de espírito: para libertar-se do sofrimento, é necessário combater a ignorância, objetivando uma aristocracia intelectual e espiritual de pessoas “inteligentes, francas e honestas”, que saibam da profunda união entre todos os seres vivos passados, presentes e futuros, para os quais a conduta de cada um reflete no bem-estar de todos os outros. A vida é dor causada pela luxúria e a luxúria pode ser vencida através da via ascética do budismo capaz de assegurar oito retidões: “reta visão, reta intenção, reta palavra, reta ação, retos meios de vida, reto esforço, reta atenção, reta concentração.” Para alcançar essas retidões, os novatos, os monges e monjas devem observar os dez preceitos: não matar, não roubar, abster-se de qualquer conduta sexual, do uso de falas vulgares ou ofensivas, do álcool ou substâncias que alteram a lucidez mental, de comer de depois do meio-dia até a madrugada seguinte, de cantar, dançar e das atividades lúdicas em geral, do uso de joias, cosméticos ou perfumes, de repousar ou dormir em leitos ou camas altas ou com dimensões excessivas; de aceitar ouro, prata, valores e dinheiro em geral. Para os laicos que se consideram budistas, no entanto, basta manter os monges através de doações e seguir cinco preceitos: não matar; não roubar; não ter má conduta sexual; não usar palavras vulgares e ofensivas; não ingerir álcool e substâncias que alteram a lucidez mental.

A prática virtuosa permite alcançar o nirvana, que não é o paraíso nem a beatitude dos cristãos, mas a ausência de dor, a liberação do *samsāra*, a extinção do fogo que carregamos dentro de nós, alimentado por ignorância, luxúria, egocentrismo, ódio e ganância.

Zen

Próximo ao século XIV, por uma série de causas, o budismo se extinguiu na Índia, onde reaparecerá apenas na segunda metade do século XX. Mas se manteve vivo e difundiu-se no Ceilão, no Tibete, na China e no Japão, onde prevaleceram as versões zen, centradas na meditação. Pelo termo *zen* entende-se uma série de escolas budistas japonesas que derivam das escolas chinesas Chán, fundadas por um lendário monge indiano. Essas escolas refutam os sutras, isto é, as escrituras budistas, e reconhecem como única autoridade a “compreensão da realidade” (*satori*), que não consiste em simples intuição, mas na “visão do coração das coisas”, que termina por ser idêntica à natureza de Buda e de toda realidade do cosmo e de si.

O zen, que propõe uma participação ativa e consciente no mundo mesmo se percebido na sua dimensão de vacuidade, inspirou a poesia (*haiku*), a cerimônia do chá (*chado*), a arte de trabalhar com flores (*ikebana*), a arte da grafia (*shodo*), a pintura (*zen-ga*), o teatro (*no*), a gastronomia (*zen-ryori*), as artes marciais (*karate, judo* etc.), a arte da espada (*kendo*) e o tiro com arco (*kyudo*).

Mesmo sendo, acima de tudo, uma religião e uma filosofia sem aspirações político-sociais, o budismo influenciou a vida da Índia, da China, do Japão e de muitos outros países asiáticos. Basta pensar em sua influência na arquitetura, na escultura e nas artes visuais.

Ao longo de sua história, a Índia foi grande sobretudo nos séculos em que foi budista e do budismo trouxe o seu comportamento desapegado das coisas materiais, aquela intensa espiritualidade e aquela serena alegria mesclada ao pessimismo que fazem dela o país mais fascinante e misterioso do planeta.

O que diria Gandhi?

Talvez eu tenha atribuído um papel excessivo às religiões na formação dos diversos modelos de vida. Sobretudo porque, entre a doutrina e sua tradução para o texto literal das escrituras sagradas e a doutrina transmitida na prática cotidiana, entre o número de pessoas que acreditam e o número de praticantes, entre os crentes por fé e os crentes por medo ou por breve empolgação, em todas as religiões sempre existem divergências frequentemente irreparáveis que são ignoradas.

No caso da Índia, ocorreu-me ler recentemente na revista *Limes* um ensaio de Bhikhu Parekh, professor emérito de filosofia política nas universidades de Hull e Westminster, de título (e de conteúdo) intrigante: “A dor de Gandhi se voltasse à Índia.” Segundo Parekh, se Gandhi voltasse ao país pelo qual viveu e morreu, ficaria perplexo sobretudo com a corrupção moral e política, sutil e complexa, que vulgariza o país provocando-lhe danos quase irreparáveis.

Ficaria sobretudo compungido com a extensão da pobreza: depois de tê-la combatido por toda a vida, depois de ter assinado o projeto Dantwala para forçar o Estado a fixar um salário mínimo decente para reduzir a desigualdade entre ricos e pobres, hoje constataria que 60% dos indianos são obrigados a viver com menos de dois dólares por dia, que a desigualdade social cresce dia a dia, que os privilegiados ostentam descaradamente o seu consumismo extravagante, que os desfavorecidos aceitam tudo isso como um fato natural e inelutável e que o Estado se furta de intervir para impor um mínimo de justiça e igualdade.

Gandhi sofreria ao constatar a ausência de uma visão moral inspiradora. “Sem uma visão, a nação perece”, gostava de repetir. O Mahatma não conseguiria entender por que a Índia nunca se engajou em uma corrida frenética para aumentar o seu PIB de 5 a 7 pontos ao ano e se tornar uma potência econômica custe o que custar. Diz Parekh:

O crescimento econômico destrói a natureza, se largada à própria sorte, cria profundas desigualdades, provoca descontentamento e violência entre os desfavorecidos e marginalizados, impõe uma enorme pressão sobre as instituições políticas e sociais que devem enfrentar suas consequências, altera o desenvolvimento geral da sociedade e encoraja o consumismo gratuito. Pode ser, na melhor das hipóteses, um meio para um fim útil, mas nunca um fim em si. Gandhi ia querer saber quais seriam os grandes ideais morais e políticos que a Índia pretende realizar através do crescimento econômico e de que modo pretende criar uma sociedade justa, humana e compassível.

São essas coisas, é preciso enfatizar, que milhares de cidadãos, em todos os países do mundo, querem saber.

Gandhi, que depositava suas esperanças de renovação social na classe média, na qual confluíam a cultura indiana e a anglo-saxônica, ficaria entristecido ao constatar o retrocesso dessa classe, cada vez mais conservadora, temerosa e privada de qualquer idealismo moral. Sufocada pela escassez de recursos e a competição por eles, essa classe se ilude com a possibilidade de alcançar a segurança por meio do bem-estar, mas não tem nenhuma visão do todo, nem consideração pelos desfavorecidos. Vive com medo, sem raízes e sem futuro, sem tradição e sem projeto.

Gandhi ficaria muito triste ao constatar que esses desastres são provocados pelo caminho que a Índia escolheu para a industrialização, pela política estatizante que torna os cidadãos passivos e amorais, pelo sistema de educação que, mesmo com a padronização linguística, deixa os estudantes em um limbo, já não é o híndi, mas ainda não é o inglês, enquanto permanecem analfabetos em relação à religião e vulneráveis ao consumismo.

Gandhi ficaria muito triste ao constatar como a democracia se degenerou em um sistema que, em vez de se comportar como deveria, pelo autogoverno do povo e a busca do bem-estar para todos, é

monopolizado por minorias gananciosas que perseguem interesses sectários e corporativos.

Por fim, Gandhi sofreria ao defrontar-se com o aumento da violência coletiva, especialmente religiosa. O Mahatma sempre defendeu uma visão laica do Estado, equidistante de todas as religiões e uma interpretação da religião como instituição baseada no amor e no sacrifício, não no ódio e na autoafirmação agressiva.

Em síntese, Gandhi sofreria por tudo isso que também nos faz sofrer: a dificuldade frequente de construir um mundo “unido e vibrante”.

Não podemos deixar de nos considerar indianos

Resumindo, o que nós, povos ocidentais em busca de um novo modelo ao qual adequar a nossa existência, podemos aprender com a Índia?

Apesar de todas as suas contradições, fraquezas e veleidades, pode-se compartilhar a opinião equilibrada de Federico Rampini:

A Índia é a maior democracia do mundo, um exemplo único de pluralismo e tolerância nessas dimensões. Tem um sistema político-institucional capaz de manter unido e livre um subcontinente povoado por uma miríade de grupos étnicos com diferenças linguísticas e religiosas, além de imensas desigualdades socioeconômicas. Considerando os números, é a Índia – não o Oriente Médio nem a Europa – o maior laboratório onde se experimenta, dia a dia, uma convivência entre o islã e as outras religiões, sob um Estado de direito e sob a insígnia da laicidade. O boom econômico da Índia pode aumentar o fascínio pelo seu modelo, “exportando” para países emergentes os valores liberal-democráticos dos quais nós, ocidentais, acreditamos sermos os únicos depositários.

A lição indiana sobre a vida. A Índia nos aponta para a via pós-industrial que confia o desenvolvimento à internacionalização, à produção de ideias, a uma rede entre Sul e Sul, que reúna as forças da própria Índia, China, África do Sul, Brasil e quaisquer outros países do sul que estiverem dispostos a trabalhar juntos para o desenvolvimento recíproco.

Enquanto a China se oferece ao mundo como a maior fábrica de produtos materiais, dos celulares aos computadores, dos guarda-chuvas aos sapatos, a Índia se oferece como a maior fábrica de produtos imateriais: informações, serviços, valores, símbolos e estética. A sua cultura hinduísta e budista propicia a abertura da mente, a dialética, a reflexão e a independência; permite que ela alcance proeminência em todas as atividades pós-industriais por excelência, como a pesquisa pura. Os indianos são ótimos matemáticos, químicos, profissionais da informática, analistas financeiros, farmacêuticos, bem como artistas, diretores, sonoplastas e fotógrafos; possuem um sentido acurado da história; são habituados ao interculturalismo, que consideram um fato natural; gostam de trabalhar em equipe; muitos absorveram da colonização um conhecimento de inglês, que as escolas se encarregam de proteger de qualquer traço local; têm um gosto refinado e espontâneo que se traduz no uso fascinante das cores e na gentileza natural das boas maneiras.

Os indianos tomaram consciência desses seus dotes naturais, dessa estranheza ao autoritarismo chinês e ao consumismo alienado dos Estados Unidos. Quanto ao mundo islâmico, nada está mais distante do seu monoteísmo intransigente do que a Índia, a qual Mark Twain definia como “mãe de mil religiões e de dois milhões de deuses”.

Se há uma afinidade a ser estabelecida, é com o Brasil, igualmente sincrético e permissivo. Porém, mais que os brasileiros, os indianos compreenderam que o advento pós-industrial joga a favor deles, porque exige exatamente as matérias-primas que a Índia possui em abundância: a

aptidão para a matemática, ciências e línguas, a propensão às relações virtuais, a flexibilidade, a ausência de dogmatismo e de censuras, o hábito da crítica explícita, a igual dignidade entre os gêneros, a disponibilidade para uma vida frugal, uma visão pluralista e inclusiva.

Aqui estamos no campo oposto ao fundamentalismo radical dos muçulmanos e ao autoritarismo público dos chineses: estamos no epicentro do *masala*, ou seja, uma mistura permissiva de tradições, religiões, usos, costumes que consegue propiciar a convivência democrática dos diferentes e até mesmo dos fanáticos.

Todavia, esse *melting pot* – mais fluido que o americano e talvez possível de ser aproximado apenas daquele do Brasil –, diferente do brasileiro, esconde em suas profundezas as contínuas insurgências das guerras nacionalistas e do terrorismo religioso. De um lado, a tolerância de uma religião como o hinduísmo, que admite até mesmo uma corrente ateia de outro lado, o fanatismo sanguinário que não poupa nem uma personalidade carismática e venerada como Mahatma Gandhi.

Os indianos com formação universitária já são mais numerosos que a população inteira da França, mas na Índia ainda vive um terço dos pobres do mundo. E se dos brilhantes bacharéis, dos engenheiros, dos matemáticos, dos físicos, dos químicos vem uma crescente contribuição ao progresso tecnológico, talvez seja exatamente desses pobres que venha o dom mais precioso, sendo eles a maior reserva de metafísica e misticismo que sobrevive no mundo.

No plano social e espiritual, a Índia e suas religiões despertam um fascínio irresistível sobre milhares de ocidentais em busca de si mesmos e de um equilíbrio que se perdeu no Ocidente. Somos povos urbanos, patologicamente acostumados ao barulho da cidade que nos rouba a solidão sem nos oferecer companhia. Somos pessoas voltadas para o mundo exterior e totalmente obcecadas por ele – o trabalho, os *lobby*, os não lugares, as multidões –, atormentadas pela busca de um ilusório crescimento perpétuo da produção e do consumo. Para a nossa progressiva descida ao inferno da alienação e da anomia forçadas, contribui atualmente a invasão tecnológica, que nos priva de funções aparentemente negativas, mas fundamentais à nossa natureza humana. A informática, que também vem da Índia, invasiva e miniaturizada, se antes era como uma prótese, agora faz parte do nosso corpo, dos nossos neurônios, do nosso sangue, roubando de nós, pouco a pouco, a possibilidade de nos perdermos, de nos entediar, de ignorar os outros e de nos isolar. As fronteiras da nossa interioridade ficam menores a cada dia. A falta de tempo, de espaço, de paciência, de generosidade, de respeito já nos privou da introspecção, da meditação, do diálogo com nós mesmos, da compaixão e da convivência com os nossos semelhantes.

O modelo oferecido pela Índia, pelo hinduísmo, pelo budismo, depurados por seus ritos arcaicos, por atentados sanguinários, pelo tradicionalismo excessivo, por cruéis desigualdades sociais, pelo egoísmo machista, talvez possa nos ajudar a nos libertar de nossas prisões psicossociais.

Da dimensão hinduísta da Índia poderíamos absorver valores perdidos no Ocidente: o sentido de unidade na multiplicidade, a dignidade moral, o autocontrole, a confiabilidade, a não violência, a tolerância, o misticismo, o espírito festivo, o respeito pela vida de todos os seres, incluindo animais, plantas e a mãe Terra na sua sagrada globalidade. Da dimensão budista da cultura indiana poderíamos absorver a serenidade, a sabedoria, o pacifismo, a rejeição às castas, a poesia, o desapego às coisas materiais, a intensa espiritualidade, a alegria calma, a relação com o sofrimento e com a morte.

Alter et idem. São esses os atrativos exóticos e esotéricos que, a partir dos anos 60 do século

passado, atraíram multidões de jovens europeus de classe média em busca do *alter et idem* que seus contemporâneos americanos preferiam buscar em Iucatã ou na Amazônia e que, duzentos anos antes, os jovens aristocratas da Europa continental procuravam nas antigas e ensolaradas regiões da grande mãe mediterrânea.

Agora, a viagem não deveria completar a educação do viajante de modo a prepará-lo para a vida rica, culta e civilizada, como fora para Goethe ou Stendhal. Agora, a viagem deveria servir para criar uma distância entre um modelo de vida baseado na ávida acumulação da riqueza, na carreira competitiva, na agressividade prepotente, na obtusa ignorância de tudo que é diferente; e um modelo de via mais autêntico, mais simples e mais solidário e espiritualizado. Um modelo alternativo ao modelo conformista, no qual os rebeldes mergulham por necessidade de amor sem posse e de conhecimento sem formalismos.

A lição indiana sobre a morte. Uma vez que a morte existe, vale a pena que os vivos a levem em consideração e lhe atribuam sentido. Afinal, os seres humanos se distinguem dos animais exatamente por dois aspectos: a criatividade e a consciência da morte.

A partir do Renascimento, o Ocidente busca extirpar a doença, a velhice e a morte, recorrendo ao esquecimento, à possibilidade de reduzir as penas do purgatório graças às indulgências, ao vitalismo, às próteses, à cirurgia estética, à expulsão do doente e do cadáver dos lugares em que se vive, à separação cada vez mais apressada dos moribundos e dos mortos, à administração esperta do luto. A Índia, ao contrário, graças ao hinduísmo e ao budismo, enfrenta esse lado obscuro da vida com uma lucidez corajosa, meditada, consciente e confiável, na tentativa de “estar pronto para saborear as alegrias da vida sem ignorar a natureza e a essência da morte”, como diz Daisaku Ikeda.

A partir do momento que um novo modelo de vida não pode esquivar-se de um novo modelo de morte, talvez a meditação hinduísta e budista sobre a morte possa oferecer uma contribuição preciosa à completude do modelo que buscamos construir.

Para os materialistas, a vida de cada ser humano tem um início e um fim. Antes do nascimento e depois da morte dos indivíduos, nada existe. A morte põe fim à vida do ponto de vista material e do ponto de vista espiritual. Como diria Dante, para os materialistas “morrendo o corpo, morre a alma”.

Quem está convencido de que depois da morte não há nada pode se posicionar diante da vida de vários modos. Os otimistas procuram gozá-la em todos os instantes da própria existência (“*Carpe diem*”, dizia Horácio; “Quem desejar ter prazer, que o tenha – do amanhã não se tem certeza”, dizia Lourenço, o Magnífico). Os pessimistas consideram a vida como uma sequência insensata de dores e a morte como o fim de todos os males (em casos extremos, esse pensamento pode levar ao suicídio). Os laicos procuram viver corretamente, sem fazer mal aos outros, criando obras imortais ou dedicando-se a ações filantrópicas, incentivados apenas pela sua nobreza de espírito, não pelo medo do inferno ou pelo prêmio do paraíso.

Os cristãos, ao contrário, creem que, antes do nascimento, não existe nem corpo nem alma. Porém, uma vez concebido, o indivíduo viverá para sempre, com alma e corpo, pelos séculos dos séculos. A sua vida na terra durará poucos anos, durante os quais suportará, como em um exame, as provas que a Graça e a Providência lhe reservam. Então, após a morte, se o seu comportamento terreno tiver sido correto, será salvo no paraíso. Senão, se seu comportamento tiver sido

pecaminoso, será condenado ao inferno. Para sempre.

A variante islâmica dessa concepção consiste em crer que, depois do juízo divino, não existirão dois grupos (salvos e condenados), mas três: os abençoados, que terão o privilégio de ficar junto ao trono de Alá; os salvos, que ficarão no paraíso; os condenados, que queimarão no fogo do inferno.

Em ambos os casos é surpreendente a desproporção de tempo que há entre o brevíssimo período de vida terrena, que é dado ao indivíduo para se mostrar virtuoso ou pecador, e a imensidão de vida eterna que, com base nessa breve demonstração, pune ou premia pelos séculos dos séculos.

Por outro lado, os hinduístas e budistas creem que exista uma única vida cósmica, uma única força vital e universal, sem início e sem fim, da qual todas as vidas são parte inseparável, assim como cada gota de água é parte de um único rio. Algo parecido com o que os romanos chamavam de panteísmo e sobre o que Virgílio nos deixou uma bela definição poética: “Mens intus alit, totamque infusa per artus agitat molem, se magno corpore miscet”, uma mente que respira no interior do universo e que, difundida em cada uma de suas partes, movimenta a enorme construção, tornando-a uma coisa só com seu corpo imenso.

Na natureza, tudo é cíclico: todos os dias, até o infinito, o sol surge e se põe; a cada ano, até o infinito, as estações se sucedem. Assim, segundo o budismo e o hinduísmo, cada ser vivo nasce, morre e renasce em infinitas vidas e infinitas mortes, como se fossem os infinitos atos de um drama sem fim. Nesse oceano da existência, a roda das nossas vidas e das nossas mortes que se alternam gira eternamente em um permanente “fluxo em conjunto” ao qual os budistas chamam de *samsāra*.

Entre todos os seres vivos, o homem é o único a saber que vai morrer e a perguntar o que haverá depois da morte. Surge disso um dos quatro sofrimentos que, ao lado do nascimento, da doença e da velhice, acompanha e entristece sua vida. O budismo e o hinduísmo, talvez mais que outras religiões, ensinam a enfrentar esses quatro sofrimentos com coragem e serenidade.

Cada existência humana flui como uma onda contínua: vida e morte são fluxos e refluxos, sístoles e diástoles de um único fluir, assim como a vigília e o sono são dois estados do nosso próprio cotidiano. A cada duas fases de vigília, há uma fase de sono na qual o corpo, em seu estado de quietude, recupera suas energias, enquanto a mente, em seu estado de inconsciência, continua a sonhar, a pensar, a criar. Da mesma forma, a cada duas fases de vida, há uma fase de morte. Na *Coletânea dos ensinamentos orais*, o famoso monge budista Nitiren ([1222](#)-1282) afirma: “O fluxo e o refluxo de nascimento e morte são intrínsecos ao funcionamento da vida eterna. Existência e não existência, nascimento e morte, aparecimento e desaparecimento, existência mundana e nirvana, são todos processos essenciais e eternos.”

Cada uma das existências individuais reúne-se em uma única maré cósmica. Nem aquelas nem esta foram criadas por um ser sobrenatural, e tampouco se formaram por acaso: elas sempre existiram e sempre existirão.

No momento da morte, a consciência “submerge na profundidade da vida e torna-se um todo com a força vital do universo”, como diz o mestre budista Daisaku Ikeda, vencedor do Prêmio das Nações Unidas para a Paz, em 1983. Mas, tal como podem existir vidas mais sofridas e vidas mais felizes, também podem existir mortos que passam rapidamente à nova vida e mortos que permanecem por um longo período em uma condição de paz ou de pesadelo. Em todos os casos, a morte serve para que o indivíduo acumule as novas energias necessárias para enfrentar a próxima vida.

O que faz com que uma morte seja longa ou breve, serena ou atormentada? O que faz com que a próxima vida seja mais sofrida ou mais alegre que a vida anterior? Durante cada uma das suas vidas, o indivíduo acumula um determinado *karma*, baseado no seu comportamento (pensamentos, palavras, ações). Segundo o budismo e o hinduísmo, a minha vida atual está relacionada ao *karma* que acumulei nas vidas anteriores e que é inelutavelmente regulado pela lei universal de causa e efeito. O *karma* que vou acumular nesta vida determinará se a minha próxima vida será melhor ou pior que a atual. Segundo os cristãos, o homem propõe e Deus dispõe; segundo os budistas, o homem propõe e o homem dispõe: o seu futuro depende do seu passado e do seu presente.

De todo modo – mesmo se transformado em cão, planta ou outro homem –, o indivíduo conserva sempre sua identidade tal como cada um de nós é a mesma pessoa, seja dormindo, seja acordada.

Na roda permanente das vidas, no *samsāra*, nada ocorre por acaso: se pratico voluntariamente ações virtuosas, depositam-se sementes que positivam o meu *karma* acumulado. Se, por outro lado, pratico voluntariamente ações não virtuosas, depositam-se sementes que tornam negativo o meu *karma*, cujo efeito será o aparecimento de circunstâncias desfavoráveis, com um ou mais renascimentos negativos. Em suma, nos dois casos, encontrarei o efeito de causas que eu mesmo semeei. Tudo que faço nessa vida será precisamente computado e se converterá em maiores ou menores sofrimentos na próxima vida

Cada vida, por mais feliz que seja, comporta o sofrimento do nascimento, das doenças, da velhice e da morte. Mesmo se eu acumulasse sementes positivas para sempre viver vidas melhores, eu ainda assim seria prisioneiro do *samsāra*, que me condena a um contínuo e aflitivo reiniciar no jogo.

Mas é possível escapar do *samsāra*? E, caso seja possível, para onde se vai?

Por sorte, existe um modo de se libertar do ciclo dos nascimentos, mortes e renascimentos, e é a iluminação. Graças a ela a dívida cármica se extingue de uma vez por todas e o indivíduo alcança o nirvana, que, pelo pouco que nos é permitido saber, consiste em um estado inerte de inimaginável e imperturbável consciência, finalmente livre da luxúria, do ódio e da ilusão.

O fascínio da indolência. Daisaku Ikeda enumera os méritos dessa concepção de vida e de morte. Graças a ela, a morte perde o seu terrível mistério e torna-se uma fase normal da nossa existência, sempre seguida de uma nova vida. Saber que o modo como vivo minha vida atual determinará os sofrimentos e as alegrias da minha vida futura me estimula a valorizar virtuosamente a vida que estou vivendo, com justiça, gentileza, benevolência e compaixão, entendida como *cum-patere*. Por fim, graças a essa concepção, “aprendemos a evitar as insídias do hedonismo e do pessimismo, a encontrar alegria e verdade na compaixão e não na ilusória esperança de renascer no paraíso”.

Borges dizia que morremos inúmeras vezes a cada dia: a pessoa que esbarrou em mim na rua e que nunca mais encontrarei, a voz que ouvi por acaso e que nunca mais ouvirei, o gesto precipitado que hoje cumpri pela primeira e última vez são igualmente pequenos passos da minha morte cotidiana. O meu corpo contém cerca de 60 trilhões de células e a cada dia nascem dezenas de milhões delas para substituir as que morrem. Esse nosso *samsāra* inconsciente e cotidiano, as infinitas pequenas mortes que o marcam e a morte mais drástica que assinala o fim da uma vida, dando origem a todas as religiões, filosofias e artes, devem encontrar espaço em um novo modelo de sociedade.

Hermann Hesse, em um artigo de 1904 – *Die Kunst des Mussiggangs* [A arte do ócio] –, denunciava que a sociedade industrial, por infundir, desde a infância, o ideal de um esforço imposto e ansioso, desacreditou e destruiu a arte de refletir, meditar e de, até mesmo, nada fazer e desfrutar do ócio. À pressa da nossa fantasia excessivamente cansativa, contrapunha o poderoso fascínio da indolência oriental, disciplinada, saboreada até se tornar arte:

Nós, pobres ocidentais, reduzimos o tempo a minúsculos e mínimos retalhos, os quais ainda conservam, cada um deles, o valor de uma moeda. Lá, no entanto, o tempo continua a fluir indiviso, em uma perene corrente de marés capaz de satisfazer a sede do mundo inteiro, infinita como o sal do mar e a luz dos astros... Para todos aqueles que experimentam a necessidade de se sentir vivo e de crescer, de ser consciente dos fundamentos das próprias energias, e de construir a si mesmo segundo leis congênicas, a personalidade não é um luxo, mas uma condição existencial, ar vital, capital irrenunciável.

É esta a lição da Índia e das suas religiões: dar um novo sentido à vida, aos homens, às coisas. E, como disse Hesse, “nos oferecer novas ideias e levar o trabalho inconsciente ao amadurecimento, nos reaproximar, com desinteressado fervor, do mundo natural, tornando-nos crianças novamente, fazendo com que voltemos a ser amigos e irmãos da terra, da planta, da rocha e da nuvem”.

¹* Palavra francesa que designa pessoa habilidosa e capaz de fazer qualquer coisa com materiais e ferramentas improvisados. (N. do T.)

A grandeza composta

O MODELO

chinês

O homem de valor é capaz de ser generoso sem ser pródigo, de fazer o povo trabalhar sem nele suscitar ressentimento, de ter aspirações sem ser ávido, de ser grandioso sem ser arrogante, de ter autoridade sem ser duro.

Confúcio

Ordem e desenvolvimento

Cada um de nós tem seus critérios de classificação e gradação. Segundo Larry Summers, reitor da Universidade de Harvard, o ingresso da China na economia global representa “o terceiro acontecimento mais importante na história da humanidade, depois do Renascimento italiano e da Revolução Industrial inglesa do século XIX”.

Baseado em um Estado único, com um bilhão e quatrocentos milhões de habitantes e um PIB per capita de 4.500 dólares, o modelo chinês, que o Ocidente procurou, sem sucesso, domesticar, caracteriza-se por um fundamentalismo estatizante que, em alguns casos, termina em extremismo governista. Hoje o modelo chinês visa ao crescimento do consumo, à recuperação do atraso tecnológico em relação ao Primeiro Mundo, à competitividade, à progressiva adoção de uma ética capitalista capaz de corrigir a ideologia comunista com a prática do privatismo e com uma progressiva redução do papel exercido pelo governo central na regulação da economia.

No final da década de 1970, todos os chineses eram pobres; hoje, todos os chineses estão menos pobres e alguns chegam até mesmo a ser ricos. Nos anos 80, 77% dos pobres do mundo viviam na República Popular da China; nos trinta anos seguintes, esse percentual recuou a 14%. Hoje, cada família que vive nos centros urbanos da China possui, pelo menos, um ventilador, uma bicicleta e uma TV em cores; 90% possuem uma geladeira e uma máquina de lavar. A cada 100 chineses, 64 possuem um telefone celular. Com mais de 400 milhões de usuários, a China é o país com o maior número de internautas.

O gigantesco Império Celeste tomou de empréstimo, do Ocidente, a forma republicana, e, do sistema soviético, o unipartidarismo. O Partido Comunista Chinês é declaradamente marxista-leninista, mas foi aos poucos se transformando de partido revolucionário em partido de governo, substituindo os velhos líderes por tecnocratas e profissionais da política, que se diferenciam do Ocidente mais pela arrogância que pelo modelo. As eleições vão se estendendo gradativamente do âmbito administrativo das aldeias às cidades, e a tensão dialética põe em concorrência uma versão social-democrática mais aberta e propensa à redistribuição da riqueza e uma versão mais nacionalista, mais cuidadosa ao reavaliar a tradição, o culto dos antepassados e o papel hegemônico do país no mundo. Os empresários, antes considerados aproveitadores e inimigos do povo, depois tolerados, são hoje encorajados a sentir-se classe dirigente a pleno direito.

Até as primeiras décadas do século XIX, a China era uma das maiores potências e uma das maiores economias do mundo, superando inclusive a Inglaterra. A fase de declínio, que durou até a morte de Mao Tsé-tung, não deixou nenhum complexo de inferioridade em relação ao Primeiro Mundo. Fomentou, porém, em milhões de chineses, um forte desejo de revanche através do desenvolvimento nacional e pessoal. Isso implica que, em algumas décadas, o jogo de xadrez da economia mundial poderá se concentrar em dois polos: os Estados Unidos e a China.

No cenário atual, a esfera econômica do segundo polo se caracteriza pelo rápido crescimento do PIB (+ 11% em 2012) e por um mercado de trabalho ocupado em 40% pela agricultura. A propriedade privada, a livre-iniciativa e o mercado se entrelaçam com o dirigismo estatal, que regula o regime de terras, os recursos e as empresas públicas, as instituições financeiras e as infraestruturas.

O Estado exerce severo controle sobre os setores estratégicos, como as indústrias primárias, o

desenvolvimento científico e tecnológico, os serviços públicos, os transportes, as comunicações, o setor financeiro e as mídias. A esfera política, além de unipartidarista, se caracteriza pela ausência de eleições nacionais, autoritarismo, pragmatismo, gradualismo e estabilidade.

A esfera social se caracteriza por uma forte atenção dada à ordem, à harmonia, à saúde e à educação (ainda que, por enquanto, a universidade seja frequentada por apenas 25% dos jovens), pela pouca liberdade de expressão e pelo baixo respeito aos direitos humanos.

Ainda perduram os problemas ligados à grande extensão territorial e aos números exorbitantes da população; crescem as disputas trabalhistas (48 mil em 1996, 519 mil em 2009); permanece vivo o debate interno entre os defensores da tradição socialista e aqueles que defendem a ocidentalização. Contudo, a China é capaz de exibir, junto da ordem e da harmonia formal, um desenvolvimento forte e abrangente, além do grau de satisfação dos chineses que – com base nas análises do Pew Research Center americano – é o mais alto do mundo desde 2005.

Até 2020, a China – que hoje já é líder mundial na produção de nanotecnologia e está em terceiro lugar na produção de biotecnologia – terá um PIB igual ao dos Estados Unidos, terá as maiores reservas financeiras, será o maior comprador de automóveis e o principal produtor de *reverse innovation*. Possuirá os maiores bancos do mundo e quinze megalópoles com mais de 25 milhões de habitantes. Entre os países emergentes do BRIC (Brasil, Rússia, Índia e China) e os do CIVETS (Colômbia, Indonésia, Vietnã, Egito, Turquia e África do Sul), a China será, de longe, o mais poderoso, e o seu modelo – o Consenso de Beijing – exercerá grande atração sobre os países pobres, sobretudo os africanos.

O Consenso de Beijing

Esse modelo, teorizado em 2004 pelo estudioso americano Joshua Cooper Ramo, e antagônico ao Consenso de Washington, é um amálgama de pragmatismo, gradualismo, intervenção do Estado na economia, prioridade do mercado sobre a democracia, mescla de economia capitalista e Estado socialista, abertura liberal aos investimentos internos e externos, flexibilidade do mercado de trabalho, baixa arrecadação fiscal, fraca intervenção normativa, predomínio do Partido Comunista sobre o governo, o exército, o aparelho de segurança interna e a informação.

O diretor do *Journal of Contemporary China*, Suisheng Zhao, assinalou três características no modelo chinês: a abordagem de natureza pragmática e experimental, que moderniza o país sem recorrer a estratégias radicais, mas traçando um percurso gradual; os dois objetivos – desenvolvimento e modernização – considerados como fatores de estabilidade político-econômica; a assimilação de alguns aspectos do liberalismo ocidental (mercado, empreendedorismo, globalização e comércio internacional) adaptados às próprias exigências internas, com o estabelecimento de uma “economia socialista de mercado” e rejeitando elementos que implicariam uma redução excessiva do papel do Estado.

O modelo chinês fascina porque assegura prosperidade econômica, estabilidade política, ordem, segurança, e porque demonstrou, com fatos, ser capaz de libertar milhões de pobres do estado de indigência. Mas a China, em nome do pragmatismo, violou direitos humanos e defendeu regimes autoritários; em nome do capitalismo de Estado, permitiu uma aliança corrupta entre poder e dinheiro; em nome do método experimental, favoreceu o desenvolvimento de algumas regiões e de alguns grupos sociais em detrimento de outros, provocando migrações em massa e aumentando a

disparidade entre cidade e campo, exatamente quando abolia a assistência sanitária, os subsídios para os desempregados, as bolsas de estudo e outras formas de previdência social.

Encontramos culpas igualmente graves na história dos colonialismos e totalitarismos europeus tanto quanto no imperialismo americano, motivo pelo qual pode acontecer de países pobres, sobretudo africanos, precisando escolher entre uma economia de mercado com garantia de liberdades – mas crescimento modesto – e uma economia de mercado autoritária – que impõe limites à liberdade de expressão e outros direitos civis, mas garante forte desenvolvimento, estabilidade política e melhora do padrão de vida – terminem por escolher a segunda opção.

Suisheng Zhao definiu esse modelo como “uma combinação de liberdade econômica e opressão política”. Isso é o bastante para duvidarmos que esse modelo possa ser tomado como o modelo salvador do terceiro milênio.

Tradição confuciana

O modelo de vida chinês deriva da tradição confuciana da mesma forma que o modelo de vida italiano e o brasileiro derivam da tradição católica. Assim como é impossível compreender a Inglaterra ou os Estados Unidos sem compreender o protestantismo, e é impossível compreender os países latino-americanos sem compreender o catolicismo, é impossível compreender a China sem compreender o confucionismo. Ainda mais porque não se trata de uma religião propriamente dita, mas de uma visão filosófica, ética, política e ritualística, um modelo de vida baseado na antiga sabedoria chinesa e nos ensinamentos de Confúcio, que jamais tratou de questões sobrenaturais, limitando intencionalmente suas reflexões à experiência humana. “Para os confucianos, o princípio absoluto”, escreve a estudiosa italiana Tiziana Lippiello, “não é uma entidade divina: o *dao* é imanente, é aquilo de onde tudo se origina e que transcende qualquer condição humana, tal como os desejos, os sentimentos e as inclinações subjetivas. É o sentimento que o homem percorre, o Caminho para a benevolência e a retidão. Confúcio fundamentava seu modo de pensar e agir em dois pontos principais desse Caminho: lealdade e empatia”.

Na dinastia Tang, fundada em 618, o confucionismo foi considerado a “dimensão exterior”, isto é, a social e política da vida humana, enquanto o taoismo e o budismo representavam a “dimensão interior”.

No confucionismo, não há conflito entre imanência e transcendência: o indivíduo é parte integrante do todo. Mesmo que existam eventos extraordinários, realidades misteriosas e antigas divindades, estes não são objetos de culto, veneração ou análise. O que interessa é a cotidianidade. A vida e as qualidades morais do homem são dons do Céu, mas o Céu não se expressa, mesmo que, ao lado da Terra, intervenha com a provisão de recursos, alegrias e dores. Compete à música, à dança, à poesia e às cerimônias rituais estabelecer uma conexão entre presente e passado, entre o céu e a terra, e educar a sensibilidade estética do indivíduo, preparando-o para o controle dos instintos e provendo-o com emoções felizes.

A morte nada tem de misterioso ou de traumático: depois da vida terrena, não há outra melhor.

Imposto como doutrina de Estado sob o domínio do imperador Han Wudi (156-87 a.C.), o confucionismo foi e permaneceu como tal até a fundação da República da China, em 1912. Além da China, exerceu forte influência no Japão, na Coreia e no Vietnã.

Elemento de coesão. Enquanto o hinduísmo remonta aos *Veda*, datável entre 2000 e 1100 a.C., Confúcio viveu na China entre 551 e 479 a.C., no mesmo período em que Buda, na Índia, vivia sua vida terrena. Todas as três doutrinas – hinduísmo, confucionismo e budismo – nascem em períodos de confusão e instabilidade social, anarquia e corrupção, com o objetivo de restabelecer a ordem e o bem-estar através da retomada de tradições excelentes.

O confucionismo é, para todos os efeitos, um modelo de vida que – com exceção de breves períodos, como no primeiro império em 200 a.C., no Movimento Quatro de Maio de 1919 ou na recente Revolução Cultural – a China adotou e reelaborou infinitas vezes, até sua mais recente versão, de características marxista-leninistas, e que atualmente vai se difundindo ao redor do mundo através de centenas de centros confucianos. É exatamente no confucionismo que se baseia a coesão cultural de um país complexo e imenso como a China. Durante séculos, o confucionismo inspirou a formação dos governantes e dos funcionários estatais do Império Celeste: os quatro livros selecionados por Zhu Xi, em 1190, como os mais representativos, continuaram a ser, até 1905, matéria do concurso de admissão dos funcionários imperiais para cargos públicos.

Cinco virtudes. Confúcio, assim como Buda, Jesus e Maomé, não deixou seu pensamento em escritos. Os *Diálogos*, que guardam suas ideias, foram escritos de memória por seus discípulos depois da sua morte, assim como aconteceria com os Evangelhos e o Corão. Por isso, o pensamento de Confúcio, como o de Buda, de Jesus e de Maomé, suscitou infinitas interpretações e, em consequência, infinitas escolas e correntes de fé. As discussões são as mesmas que encontramos em todas as religiões: a natureza humana é boa ou má? Era boa e se corrompeu ou era má e foi resgatada? O que faz o indivíduo percorrer o caminho do bem e esquivar-se do caminho do mal?

Para Confúcio, cinco virtudes cardeais devem inspirar a vida do indivíduo e dos governantes: benevolência, retidão, sabedoria, observância às normas rituais e fidelidade. Porém, as palavras-chave acumuladas pelo confucionismo, em suas várias etapas, são por volta de trinta: nobreza de espírito, ética, organização interior, harmonia consigo mesmo e com o cosmo, amor, modéstia, sinceridade, lealdade, gentileza, honestidade, senso de justiça, tranquilidade, solidariedade, bondade, constância, espontaneidade, paz interior, meditação, serenidade interior, equilíbrio, introspecção, solidão, integridade moral, autenticidade, compaixão, deferência, discernimento, atenção, moderação.

Os carros-chefes de Confúcio e do confucionismo são a união primordial com os antepassados, a disciplina e o aperfeiçoamento interior, as relações humanas, as virtudes, o senso de justiça, o respeito aos pais, a força da história, a arte do bom governo, a transmissão da cultura antiga, o estudo assíduo e a reflexão silenciosa, a transformação das práticas ritualísticas em um sistema coerente de normais morais, o “não impor aos demais aquilo que não deseja para si”, o envolvimento com a família e a comunidade, a vergonha e a indignação diante de ações contrárias à moralidade, a capacidade de se colocar no lugar do outro, a visão de justiça. Concluindo: o imperativo categórico de fazer de si mesmo um Homem.

Meritocracia e formação. Confúcio conseguiu influenciar os governantes com quem teve contato, indicando-lhes uma conduta inspirada no Caminho dos sábios, no caminho do homem de espírito nobre, isto é, nas grandes tradições do passado, que o Mestre conhecia minuciosamente e considerava as únicas capazes de afastar a China do caos anárquico e dos conflitos que a afligiam.

Meritocracia e formação são os dois pilares do sistema confuciano: um governante deve demitir-se espontaneamente ao perceber que existe um sucessor melhor que ele; um bom aluno sabe se distinguir de seu mestre ainda que deva manter com relação a ele os sentimentos de fidelidade e de gratidão. O respeito ao pai se desdobra em respeito aos superiores. O afeto pelos familiares se desdobra em sentimento de amizade pelos próximos e reconhecimento do outro. A nobreza de espírito se desdobra na nobreza de ações, palavras, comportamentos e intenções: “O homem nobre de espírito conhece o senso da justiça: o homem medíocre conhece apenas o lucro.”

Confronto com o Ocidente. Quando teve início a colonização, o confronto com o Ocidente induziu muitos intelectuais chineses a considerar o confucionismo como o culpado do atraso tecnológico, social e político da China. “Demolir a oficina de Confúcio” tornou-se o *slogan* do Movimento Quatro Maio de 1919. O conflito tornou-se ainda mais agudo com a chegada de Mao Tsé-tung ao poder, que não eliminou os textos sagrados, mas os considerou a causa do atraso chinês e o “veneno deixado pelo feudalismo”.

Durante a Revolução Cultural (1966-1976), professar a ideologia confuciana significava arriscar-se a morrer; por isso, muitos intelectuais refugiaram-se no exterior, retomaram os valores clássicos confucianos, sustentaram que este não era inconciliável com o progresso tecnológico, com a democracia e com a liberdade e condenaram a adequação da China à rápida expansão da cultura ocidental, que negligencia a ética.

O movimento dos novos confucianos – de Xiong Shili a Tang Junyi, de Du Weiming a Guo Qiang – compreendeu o confucionismo cada vez mais como uma resposta válida à cultura ocidental que permanece profundamente estranha à China e elaborou a fórmula “sabedoria interior, realeza exterior” (*neisbeng waiwang*), na qual a *waiwang* – que coincide com a dimensão política, científica e tecnológica – pode ser desenvolvida graças também à influência do Ocidente. O confucionismo, por sua vez, pode oferecer uma contribuição válida à afirmação dos direitos humanos e da ecologia, pode frear o individualismo e a crise da família com seus valores de justiça, amor e empatia, dando um novo sentido à solidariedade humana e à ética social.

Por fim, intelectuais como Yu Dan contrapõem ao materialismo marxista um humanismo confuciano entendido como terceira via entre o marxismo-leninismo e o capitalismo, capaz de frear a alienação frenética do mundo moderno, a sua corrida insensata pelo sucesso, a busca ilusória de um bem-estar infinito.

A presença ainda viva e determinante do confucionismo na cultura e na vida chinesa foi afinal instituída explicitamente pelo mesmo presidente Hu Jintao em 2005 e, dois anos depois, reafirmada pelo primeiro-ministro Wen Jiabao. O modelo, que por 2.500 anos conseguiu sobreviver a doutrinas antagônicas, conflitos nacionais e perseguições religiosas, foi, por fim, capaz de superar também o obstáculo histórico do comunismo.

Taoismo

O modelo cultural chinês reconheceu o valor não apenas do budismo e do confucionismo, mas também, ao lado destes, e com eles intimamente entrelaçado, do taoismo, que merece uma reflexão à parte, inclusive porque, nas últimas décadas, junto com o zen-budismo, influenciou, no Ocidente, as culturas *underground* e *new age*, que se apresentaram, elas próprias, como modelos de vida,

alcançando impressionante sucesso se comparadas a outros modelos existentes.

Não se sabe nem a data nem o local de nascimento do taoismo. Desde o oitavo século antes de Cristo, o ideograma chinês com que se escreve “Tao” significa caminho, percurso, itinerário, ensinamento do caminho correto. A partir do primeiro século depois de Cristo, a palavra *tao* passou a significar uma filosofia religiosa específica, panteísta, originária da China.

Existe um cânone taoista, elaborado em 1442, que reúne sincreticamente mais de mil textos: da obra de grandes mestres como Lao Tze e Chuang-Tzu aos livros de alquimia, dos textos teológicos e litúrgicos aos exorcismos e às orações, dos poemas às fábulas, dos relatos de viagens metafísicas às anedotas e aos diálogos filosóficos. Mas, no taoismo, os textos sagrados não têm a importância da qual gozam no islamismo, no judaísmo ou no cristianismo, e geralmente os fiéis não fazem uso deles.

Taoistas de dia, confucionistas à noite. O taoismo, que enfatiza o aspecto individual e existencial da vida, aproxima-se do budismo, que destaca o aspecto introspectivo, e do confucionismo, que foca no aspecto político-social. Mas se diferencia de ambos pela sua menor uniformidade doutrinária, tendo englobado gradativamente, além de muitos conceitos budistas e confucianos, também o xamanismo e a magia wu. Para mostrar a relação próxima que existe entre essas religiões, na China costuma-se dizer: “É possível ser taoista de noite e confucionista de dia, ou vice-versa.”

Esse sincretismo supõe um Deus, único e imanente, que ordena o mundo e exige um comportamento baseado na espontaneidade, na atenuação dos desejos, na passividade e no respeito ao ambiente. E no vazio.

A partir da dinastia Tang (620-906 d.C.), o taoismo preocupou-se em imaginar como dar ao homem a imortalidade após a morte. As melhores pessoas, praticando certos regimes alimentares, místicos, alquímicos e sexuais, podem ser longevas, invulneráveis, carismáticas, alcançando, assim, um certo tipo de transcendência, que se manifesta pela capacidade de manipular melhor as forças que as cercam.

Os instrumentos indicados para atingir esse objetivo consistem em algumas virtudes morais para nutrir o espírito (pureza de vida, ações meritórias, meditação, reconhecimento das próprias culpas, arrependimento) e em algumas práticas para nutrir o corpo (dietas, técnicas respiratórias, comportamentos sexuais, preceitos alquímicos). Graças a essas técnicas, que pretendiam assegurar a longevidade, o *tao-chiao* consolidou-se tanto quanto ou mais do que o budismo, antecipando, em alguns séculos, com reflexões em profundidade jamais vista, alguns tratados que, mesmo em formas muito mais superficiais, seriam adotadas pelo atual movimento *new age*.

Preceitos morais. As doutrinas filosóficas, místicas e religiosas do taoismo foram difundidas a partir do século V a.C., e, com o passar dos séculos, modificaram gradativamente seus conceitos nucleares, que por sua vez influenciaram os comportamentos individuais e sociais. Com o passar do tempo, a atenção voltou-se paulatinamente para determinados preceitos: ajudar os pobres, não ansiar por riquezas e fama, consumir carne e comida em quantidade reduzida, não contaminar os rios, não fechar os poços, manter a serenidade, não se deixar levar por desejos sexuais ou pela fama, expiar as culpas com ações compensatórias, evitar quaisquer excessos, não se esforçar em demasia, nem descansar em demasia, manter a pureza exterior e interior, utilizar corretamente os

alimentos, medicamentos e sais minerais, não sacrificar a espontaneidade para mostrar-se inteligente, manter-se integrado à própria família e preservar a memória dos antepassados, cultivar a meditação, o mito e a fábula, procurar a verdade dentro de si, realizar ações humanitárias em favor da população, elevar o espírito acima do mundo, condenar a raiva, a sede por riquezas e a promiscuidade.

Declínio e renascimento. Primeiro, a República da China (1911-1949), em seguida, a ascensão do comunismo e, por fim, a Revolução Cultural provocaram a crise do taoísmo, que contava com aproximadamente 5 milhões de sacerdotes, monges e clérigos. Seus ensinamentos foram considerados um estímulo à anarquia, seus bens religiosos foram confiscados, locais de reunião foram destruídos, seus templos foram queimados, as estátuas foram derretidas, seus líderes foram exilados e foram proibidas novas ordenações sacerdotais. Nessa época, o centro religioso deslocou-se para o Vietnã, mas, terminada a Revolução Cultural, o taoísmo recuperou seu vigor na China e se difundiu também no Ocidente através das artes marciais, ioga, meditação e decoração. Hoje, os gurus da moda enchem auditórios com suas conferências nas quais triunfam o sincretismo dos elementos budistas, taoistas e confucianos, unindo filosofia, religião e terapia.

Espontaneidade e frugalidade. Os gregos não tinham dúvidas quanto à imperfeição dos seres viventes no mundo sublunar, considerando a busca pela perfeição e pela precisão uma blasfêmia contra os deuses: disso deriva a aversão à tecnologia e a punição dos heróis “técnicos”, como o engenheiro aeronáutico Ícaro, o engenheiro naval Ulisses, e o engenheiro metalúrgico Prometeu. Para os taoistas, ao contrário, a imperfeição não existe: basta que cada um se comporte com espontaneidade, serenidade, doçura, sem prevaricar os direitos alheios e sem se entregar ao caos, uma vez que o mundo possui uma autorregulação que lhe é intrínseca, e o indivíduo dispõe de todos os dons naturais necessários para resolver os problemas que o assolam. Bastam autodisciplina sem masoquismo e flexibilidade sem permissividade para sairmos incólumes das crises existenciais, tal como um salgueiro sai incólume de um temporal. A essência do tao está na espontaneidade, na serenidade, na busca pelo essencial, na eliminação dos preconceitos, na libertação do que é supérfluo, na importância do vazio como condição do pleno, na seriedade com que se praticam a arte e o amor, a política e a vida. O homem e a sociedade melhorariam se retornassem ao estado de primitiva simplicidade: disso deriva o sucesso do taoísmo no Ocidente entre os *beats* e os *hippies* da cultura *underground* que se difundiu na América no pós-guerra.

A dinâmica de todas as coisas que existem depende do jogo entre unidade e multiplicidade, da sua combinação em oposições – homem-mulher, luz-escurecimento, movimento-inércia e assim por diante –, que posteriormente são unificadas pelo *qi*, pelo suspiro que dá coerência a tudo, agindo de modo pesado e opaco (*yin*) ou de modo puro e tênue (*yang*). Todos os fenômenos estão interligados em uma rede infinita de forças que confluem até o infinito. O princípio ordenador disso tudo é o *tao*.

Potência em ação

Quando os chineses eram menos de 1 bilhão, um físico americano calculou que, se todos eles dessem ao mesmo tempo dois saltos de um metro de altura, o impacto provocaria uma onda telúrica

que cinquenta minutos depois se abateria na Califórnia, provocando sua destruição. Hoje, os chineses são 1 bilhão e 400 milhões. Um quinto tem menos de quinze anos. Todos os anos, quatro milhões de estudantes universitários se formam.

No Império do Meio coexistem três sociedades. Se nos Estados Unidos os trabalhadores do setor agrícola representam somente 2% do total dos trabalhadores, na China 40% da população vive da agricultura. Trata-se de uma massa sem fim de camponeses muito pobres, capazes de produzir, a baixíssimo custo, produtos agrícolas e bens de consumo simples, mas indispensáveis também no Ocidente, como bacias ou guarda-chuvas; camponeses prontos para se transferir para os centros urbanos que, não por acaso, crescem a olhos vistos. Hoje, 170 cidades chinesas são maiores que Milão ou Curitiba; Pequim tem 15 milhões de habitantes, e pelo menos uma ou duas outras estão próximas de atingir os 30 milhões.

Uma segunda China é industrial e abriga 27% dos trabalhadores empregados (nos Estados Unidos, os empregados da indústria são apenas 17%): centenas de milhões de operários e gerentes que trabalham nas grandes, médias e pequenas empresas espalhadas por todo o território, produzindo, a baixo custo, energia elétrica, aço, automóveis, geladeiras, mas também roupas, calçados e outros bens materiais com os quais a China está conquistando os mercados de todo o mundo.

Uma terceira China, que é constituída por 33% dos empregados (nos Estados Unidos, ao contrário, já atinge 81%), dedica-se aos serviços. É nesse setor que, lado a lado dos vendedores de peixe frito e jovens que ainda trabalham como puxadores de riquixá, crescem serviços de importância bem diferente: as universidades, os laboratórios, os escritórios, onde se apinham milhões de engenheiros, arquitetos, designers, artistas, estilistas, profissionais que inventam, descobrem e projetam, criando conhecimento, símbolos, valores e beleza sob forma de patentes, alta tecnologia, cinema, moda, mídia e entretenimento. Isto significa que, se até agora compramos da China lencinhos e cestos de vime a preços irrisórios, de agora em diante compraremos, também, a baixo preço, celulares, computadores e televisores de plasma de ótima qualidade, como aqueles produzidos pela Konka, que já superam os similares noruegueses ou americanos. Não por acaso “*It’s cheap, it works and it’s chinese*” (É barato, funciona e é chinês) é o *slogan* da Legend-Lenovo. Não por acaso, no centro comercial Oriental Plaza de Pequim, o maior e mais bonito de toda a Ásia, é possível caminhar durante horas por lojas que vendem desde roupas até alta tecnologia, e onde, lado a lado com vitrines Armani, Calvin Klein, Bose ou Bang & Olufsen, disputam espaço lojas de produtos similares fabricados na China e exibidos com orgulho por quilômetros de vitrines de dar inveja às famosas lojas de departamentos Macy’s, de Nova York, ou à igualmente célebre Harrods, de Londres.

Império do Meio. Até agora, o iPod era *designed in California e made in China*; de agora em diante, os aparelhos de último tipo também serão não apenas fabricados, mas também criados e projetados no Império do Meio. Isto é, no império central em relação ao resto do mundo, porque a China está convencida de que em breve voltará a ser o que já foi durante mil anos, até o século XVI: a potência mais rica do mundo, em torno da qual girou toda a história da humanidade.

Ali, além disso, já aportaram as quinhentas maiores empresas do mundo a fim de pedir permissão, espaço e financiamento, enquanto os representantes das médias e pequenas empresas esperam nas antessalas dos escritórios para ser recebidos por diligentes funcionários ministeriais,

prontos a explicar com números e mapas quais são os distritos onde convém se instalar, as condições para serem aceitos, os incentivos disponíveis e as regras a se respeitar. Tudo de forma clara, simples, rápida, cordial e confiável. Hoje, um italiano que queira ir para a China consegue um visto da embaixada chinesa em 24 horas; por outro lado, a embaixada italiana não concede visto a um chinês que deseje ir à Itália em menos de quarenta dias.

“Na primeira vez que nos encontramos, somos amigos. Na segunda vez que nos encontramos, somos caros amigos. Na terceira vez que nos encontramos, somos irmãos”, me diz o vice-prefeito de Pequim, enquanto oferece um prato sofisticadíssimo à delegação estrangeira da qual faço parte. Cada um desses encontros é uma aula de boas maneiras, bom gosto e de refinada convivência. “Depois de um copo de boa bebida, qualquer poeta escreve uma poesia, qualquer general vence uma batalha, qualquer homem encontra o seu amor”, me diz um alto funcionário do ministério das informações. E quando lhe pergunto o que o comunismo representa para ele, responde: “Não pergunte aos outros: pergunte ao seu coração e à sua consciência.” E acrescenta: “Se disserem que o capitalismo é melhor, é preciso pensar a respeito. Se disserem que o comunismo é melhor, é preciso pensar a respeito. Hoje, parece que o capitalismo venceu. E amanhã? Ninguém sabe.”

Um operário em Xangai custa 1 dólar por hora, enquanto em Milão custa 24 dólares. Mas um engenheiro custa muito mais na China do que na Itália. Para preencher essa lacuna, todos os anos 460 mil jovens chineses se formam em engenharia e 70 mil completam a sua formação profissional especializando-se nas melhores universidades americanas. Mas já cresce a olhos vistos o número de jovens engenheiros americanos que vão à China para especializar-se nas centenas de ótimas universidades chinesas.

“A China”, escreveu Federico Rampini, “exibe um fascínio irresistível: é o mais imponente modelo de Estado autoritário, funcional e modernizante; em poucas décadas, levou da miséria ao bem-estar 300 milhões de pessoas, mantendo a ordem e a estabilidade em meio a esta transição; e conquistou um *status* de superpotência que impõe respeito no mundo inteiro”.

A China nos assusta pela sua grandeza e nos atrai pelo seu sincretismo. A praça Tiananmen tem uma área equivalente a vinte campos de futebol, com capacidade para receber 1 milhão de pessoas. Mas, a poucos passos dali, há becos estreitos, por onde trafega uma multidão de gente de todos os tipos, que nada têm em comum com os militares marcialmente enfileirados diante dos portões da cidade proibida, sob o grande retrato de Mao Tsé-tung, destronado, mas ainda idolatrado. Ali convivem diferentes etnias e religiões, liberdade e ditadura, capitalismo e comunismo, em um *patchwork* pós-moderno, onde transformações muito velozes não ocorrem de modo anárquico, como na Itália ou no Brasil, mas correspondem a um plano compartilhado pela maioria da população que dele se orgulha e o respeita, fortalecida em seu orgulho pelo sucesso e pela admiração universal que hoje a China desperta.

Muitos que não conhecem a China pensam que ela ainda seja uma potência em desenvolvimento, uma potência do porvir. O Império do Meio, porém, é uma potência em ação, aqui e agora, na qual o número de ricos equivale hoje a toda a população da Alemanha e em poucos anos terá dobrado de tamanho. Uma potência onde as mudanças são velozes, mas estão sob controle, onde o nível cultural é já hoje alto e que cresce mais e mais a cada ano; onde os jovens amam a vida, são orgulhosos do seu país e são abertos à pós-modernidade. Uma potência que vive todas essas significativas transformações com a consciência que é necessária à harmonia valorizada por Confúcio, mas difícil de ser conquistada. Segundo o ocidental Heráclito, “é na mudança que as coisas encontram

repouso”. Na China, as coisas de fato não repousam.

Comunismo real

Uma espécie de maldição acompanha o socialismo real. O sonho da igualdade solidária, do humanismo comunista, proposto por todas as utopias humanas, desmorona diante das modalidades de sua realização concreta. Lênin, Stálin, Khrushchov e Brejnev tiveram a sorte de estar diante da possibilidade objetiva de construir um mundo novo, um paraíso terrestre livre da iniquidade. Em um laboratório bem menor e mais privilegiado, Fidel Castro teve uma oportunidade semelhante. Mas o sistema que ele foi capaz de construir é um monstro desumano, de perversidade injustificável.

Pode-se dizer o mesmo de Mao Tsé-tung e, em menor medida, de seus sucessores: o primeiro, tomado por um populismo insano e pelo culto extremo à sua própria personalidade; os outros, entusiastas empenhados em uma reprodução acrítica do modelo ocidental, do qual tomaram emprestado muito mais defeitos que méritos. O insano estímulo ao consumismo está criando na China a mesma vergonhosa divisão em classes que representa o maior problema do capitalismo ocidental. O achatamento dos salários e a pressão por produção transformaram as fábricas em perversos campos de trabalho. As grandes multinacionais – da Timberland à Walt Disney, da Apple à Nike – encontraram, na China, terreno fértil para a mais irresponsável exploração: trabalho infantil, massacrantes jornadas diárias de 18 horas de trabalho, ausência de férias, absoluta falta de segurança no trabalho e de garantias sindicais, linhas de produção comandadas com violência igual à dos presídios, salários de poucos centavos por hora, acidentes e até mesmo mortes no trabalho, poluição e intoxicações, maus-tratos, proibição para beber água e ir ao banheiro. Nas minas de carvão, 6 mil mineiros morrem todos os anos.

Ao lado de uma positiva igualdade entre homens e mulheres, contrastam a absoluta falta de bem-estar, a persistente e escandalosa desigualdade entre camponeses e trabalhadores urbanos, o colapso causado por um processo de urbanização fora de controle que lança às metrópoles já com milhões de habitantes outros tantos milhões destinados a criar novos subúrbios, claramente separados dos bairros ricos, e, com isso, alimentar o medo, a intolerância, a prostituição, as drogas, a criminalidade, a poluição, a falta de energia: todas as pragas já exibidas pelo Ocidente, que a China poderia ter evitado, mas nas quais, ao contrário, se atirou de cabeça. Contra essas pragas e a rebelião de quem as suporta injustamente, contra o direito à liberdade, o poder exerce uma censura que tudo vê, um controle rigoroso sobre sites na internet (que “devem servir ao povo e ao socialismo, guiar corretamente a opinião pública no interesse nacional” e que, por isso, são controlados por uma força-tarefa de 30 mil técnicos em informática), a perseguição religiosa, a proibição de usar a Wikipédia, a repressão sangüinária, a justiça sem controle, que todos os anos condena à morte mais de 10 mil pessoas sem direito a defesa e manda centenas de milhares de cidadãos aos campos de reeducação, hospitais psiquiátricos e trabalhos forçados.

Em seu livro bem-documentado, o jornalista italiano Federico Rampini relata o editorial publicado no final de 2005 no informativo semanal do governo chinês, *Notícias da China*, órgão oficial da agência de notícias Xinhua:

Manifestamos o desejo – dizia textualmente o editorial – de que deixem de existir tantos mineiros obrigados a morrer debaixo da terra e que suas famílias deixem de se angustiar quando eles saírem para o trabalho. Manifestamos o desejo de que cada

condenação à morte seja reexaminada com rigor pelos juizes mais experientes, e que seja excluída toda e qualquer possível dúvida sobre a culpa do condenado, mesmo que isso possa trazer atrasos e despesas para o sistema judiciário. Manifestamos o desejo de que cada trabalhador proveniente dos campos receba o salário que lhe é devido após um duro ano de trabalho, e que, se não o receber, tenha a quem se dirigir para saber os motivos. Manifestamos o desejo de que os direitos dos camponeses sobre as terras sejam protegidos, que as expropriações pelo governo sejam transparentes, e que os camponeses recebam indenizações justas. Manifestamos o desejo de que os salários dos trabalhadores acompanhem o crescimento e a inflação. Por essa razão, manifestamos o desejo de que sejam respeitados os direitos dos trabalhadores, incluindo o direito à sindicalização, de modo a poder negociar com os patrões em posição menos frágil. Manifestamos o desejo de que o dinheiro público garanta gratuitamente a cada criança os nove anos de instrução obrigatória gratuita, e que ela não seja obrigada a abandonar os estudos porque sua família é muito pobre. Manifestamos o desejo de que as centenas de milhões de novos habitantes que chegam às nossas cidades recebam assistência e alcancem o bem-estar. Manifestamos o desejo de que nenhum doente seja excluído dos hospitais só porque não tem dinheiro para pagar seu tratamento, e que o custo da saúde não supere a capacidade financeira da gente comum. Manifestamos o desejo de que as autoridades locais administrem as cidades segundo princípios humanistas e que os mendigos não sejam arbitrariamente expulsos só porque mancham a imagem da cidade. Manifestamos o desejo de que quando ocorrerem problemas no meio ambiente – devido a um grave vazamento de poluentes ou a uma epidemia perigosa – os cidadãos recebam informações adequadas e em tempo. Manifestamos o desejo de que um maior número de governantes reconheçam as suas responsabilidades morais assumindo as consequências quando cometerem erros e acontecerem desastres sob sua autoridade. Sobretudo, manifestamos o desejo de que, na nossa sociedade, todos os seres humanos, sem distinção, tenham direitos constitucionais respeitados.

Nós também desejamos tudo isso. Mas já se passaram muitos anos sem que os auspícios do *Notícias da China* tenham se realizado. Uma brecha, porém, abriu-se na rigidez do modelo chinês, baseada exatamente naquela parte da tradição confuciana que almeja uma “justiça temperada com piedade”. Nesse espírito, em 2007, foi promulgada uma lei pela qual todos os veredictos dos tribunais devem ser supervisionados pela Suprema Corte do Povo Chinês (SPC), que já revogou 10% de todas as penas capitais infligidas. Depois, em fevereiro de 2012, foi aprovada uma emenda ao Código Penal de 1979 para reduzir de 55 para 13 os crimes puníveis com pena de morte, excluindo-a totalmente para os crimes de natureza financeira e não violenta. A SPC pediu, então, a todos os tribunais que aplicassem uma moratória de dois anos às execuções de penas capitais, que permanecem apenas para “um pequeno número de criminosos responsáveis por crimes extremamente graves”.

É um primeiro passo muito importante, mas que continua a ser uma brecha ainda muito estreita na maciça muralha dos direitos humanos sistematicamente violados pela China. Por isso considero prudente excluir a hipótese de que seu modelo de desenvolvimento, tomado em conjunto, seja adotado para toda a humanidade.

Não podemos deixar de nos considerar chineses

Um povo de tradições milenares, que conheceu a condição de potência, as invasões, as guerras internas, a colonização, a ocidentalização, o comunismo, a Revolução Cultural e agora a industrialização forçada, o consumismo e a globalização, tem, contudo, de qualquer modo, muitas coisas a ensinar ao mundo. A China está realizando o maior experimento de desenvolvimento econômico jamais tentado pela humanidade. Pode, por isso, ensinar-nos como se projeta o futuro de enormes massas, prevendo-lhes os comportamentos e antecipando suas reações para melhorar os efeitos e reduzir os custos do desenvolvimento.

Até agora, na história da humanidade, todo progresso trouxe números intoleráveis de vítimas, e, perante essa regra desumana, a China não é exceção. Porém, aprendendo com seus sucessos e fracassos, talvez seja finalmente possível projetar um progresso sem vítimas.

Do grande experimento chinês em realização, poderíamos aprender o pragmatismo, o gradualismo, a mudança com estabilidade; poderíamos aprender como adotar e implementar programas de ensino básico e superior destinados a milhões de estudantes. Poderíamos aprender como fazer dar certo uma economia que conjuga socialismo de Estado e capitalismo de mercado. Dos erros da China, poderíamos aprender como é possível estabelecer a liberdade econômica sem recorrer à opressão política; como é possível sair da miséria sem violar os direitos humanos, sem fazer alianças com regimes sanguinários, sem alimentar a corrupção financeira, sem tornar cruel a relação entre privilegiados e desfavorecidos, sem provocar migrações de dimensões bíblicas, sem ignorar as formas que garantem o bem-estar social, sem privilegiar o mercado em detrimento da democracia.

Do espírito confuciano da China, podemos aprender lealdade e empatia, benevolência e sabedoria, modéstia e sinceridade, lealdade e gentileza, paz interior e integridade moral, capacidade de indignação diante da injustiça, atitudes que colocam os interesses da coletividade e da família antes dos interesses individuais, respeito à dignidade humana e à integridade da natureza, sobriedade na conquista dos papéis sociais, renúncia a um bem-estar ilusório e infinito. Em resumo, busca da felicidade aqui e agora, na vida cotidiana.

Do espírito taoista da China, podemos aprender a espontaneidade, o controle dos desejos, a meditação, as técnicas respiratórias, a honestidade no reconhecimento dos nossos erros, o propósito de evitar os excessos, a presteza para desenvolver ações humanitárias, a busca pelo essencial e a libertação do supérfluo, a autodisciplina, o profissionalismo e o inabalável respeito à natureza.

O refinamento do guerreiro

O MODELO

japonês

*Se todos na Terra reconhecerem a beleza como bela,
desta forma já se pressupõe a feiúra.*

*Se todos na Terra reconhecerem o bem como o bem,
deste modo já se pressupõe o mal.*

Porque Ser e Não-ser geram-se mutuamente.

O fácil e o difícil se complementam.

O longo e o curto se definem um ao outro.

O alto e o baixo convivem um com o outro.

A voz e o som casam-se um com o outro.

O antes e o depois se seguem mutuamente.

Lao Tze

Um país guerreiro

Longevos e tecnológicos. Com uma população de 127 milhões, o Japão é o décimo país em número de habitantes. Com 35 milhões de moradores, Tóquio é a área metropolitana mais populosa do mundo. Os japoneses são os mais longevos do planeta, com uma expectativa de vida de 80 anos para os homens e 87 para as mulheres. A cada três japoneses, um tem mais de 60 anos.

Foi o imperador Mutsuhito quem, já em 1868, deu início à industrialização do país com base no liberalismo, dele fazendo, em três décadas, a nação mais aberta e desenvolvida de toda a Ásia. Depois da Segunda Guerra Mundial, o PIB cresceu 10 pontos na década de 1960, 5 pontos na década de 1970 e 4 pontos na década de 1980. Em seguida, houve a explosão da bolha especulativa, surgiram escândalos políticos e irregularidades financeiras, as contas públicas revelaram rombos inesperados e a maré de prosperidade recuou. Se hoje estabelecêssemos um *ranking* decrescente dos países de crescimento mais lento, o Japão estaria em oitavo lugar (a Itália ocupa um terceiro lugar pouco honroso, precedida em lentidão apenas pelo Zimbábue e pelo Haiti).

Ao longo da sua história, o Japão perdeu inúmeras vezes o embate militar com a China; agora teme perder também na disputa econômica: depois de ter sido, por algumas décadas, a segunda potência mundial, atrás dos Estados Unidos, agora a Terra do Sol Nascente está em terceiro lugar, ultrapassada também pela República Popular da China. Isso não apaga o fato de o Japão ser uma economia moderníssima, em que 72% do PIB provêm de um setor terciário que vai dos bancos ao comércio, da pesquisa científica às comunicações e ao entretenimento; a bolsa de Tóquio é a segunda do mundo em capitalização. Quanto ao setor secundário, que cobre 27% do PIB, o Japão detém a primazia na indústria automobilística (Honda, Toyota), na eletrônica de consumo (Sony, Panasonic, Toshiba, Sharp), dos instrumentos musicais e do entretenimento (Sega, Nintendo, Konami, Yamaha).

Considerando-se o PIB *per capita*, o Japão ocupa o vigésimo lugar, com 43 mil dólares: 9 mil a mais que a Itália, 32 mil a mais que o Brasil.

Somente 4% dos trabalhadores se ocupam da agricultura, 25% trabalham na indústria e 71% nos serviços. Todas as famílias têm televisão em cores; todos os habitantes têm pelo menos um celular, e um a cada dois tem acesso à internet.

Igualdade e dívidas. O Japão é um dos países menos desiguais no mundo: segundo o Coeficiente de Gini, apenas o Azerbaijão e a Dinamarca têm uma distribuição mais igualitária da renda familiar entre todos os cidadãos. Por isso causa surpresa que um país tão rico assim tenha por volta de 20 milhões de pobres.

Alguns outros dados, exatamente por serem díspares e contraditórios, podem nos ajudar a entender esse país, onde não existem analfabetos e onde um a cada quatro habitantes possui diploma de nível superior. O Japão é a quinta potência mundial no comércio, em investimentos em pesquisa e desenvolvimento e na prestação de ajuda bilateral e multilateral; a quarta em criatividade econômica, em número de sociedades com ações na bolsa de valores, em comércio de bens e serviços e em número de exemplares de jornais diários vendidos; a terceira potência em PIB, na produção industrial, na capitalização de ações, em número de sociedades locais com ações na bolsa; a segunda em saldo ativo na balança de pagamentos, em reservas oficiais e ofertas de

serviços, em capitalização de mercado, em produção de automóveis, em frota mercante, em assinaturas de serviço de internet; a primeira em média de idade da população e expectativa de vida, em número de leitos nos hospitais, em patentes, em custo de vida. É também o primeiro país em dívida pública: à frente de Grécia, Islândia, Itália e Portugal.

A Terra do Sol Nascente é uma monarquia constitucional. O japonês é um povo guerreiro, e toda a sua história é uma sucessão de guerras: em 1905, vencendo a Rússia, mostrou, pela primeira vez, que um país asiático era capaz de superar uma potência europeia. O intento não se repetiu na Segunda Guerra Mundial, que custou ao Japão milhões de vidas e as duas carnificinas atômicas de Hiroshima e Nagasaki.

Perdida a guerra, o Japão procurou obter a paz e cresceu vertiginosamente por quatro décadas, durante as quais a cultura organizacional das empresas e das *business schools* japonesas ameaçou a primazia de Harvard; milhares de administradores de todo o mundo foram ao Japão para estudar práticas organizacionais e os círculos de qualidade;^{*2} as lideranças dos EUA e da Europa foram seriamente desafiadas na economia, no design, na pesquisa científica e na criação de patentes.

Nuances e meios-tons

“A civilidade japonesa”, escreveu Giulio Cesare Calza, “é um receptáculo de nuances e meios-tons, de espaços vazios que não são rapidamente preenchidos, mas, sim, apreciados tal como são; de uma infinidade de artes que têm como objetivo não o produto estético final, mas a atitude que enriquece a relação. Relação com as pessoas, relação com a natureza, relação com as coisas”.

Nuances e meios-tons não apenas na arte, como é possível depreender do seguinte exemplo extremo. No Japão ainda existe a pena de morte, com a sutil variante em relação aos Estados Unidos: o condenado não sabe quando será a execução, que só lhe será comunicada uma hora antes. Esta perfídia sintetiza um arquétipo cultural feito de escrupuloso respeito à tradição, severidade implacável nas punições, prática metódica do vazio (de informações, nesse caso) e aguda racionalidade cultivada ao último requinte (cruel, nesse caso). Um outro exemplo extremo dessa cultura está em uma última, e também macabra, situação: todos os anos, cerca de 1 milhão de pessoas se suicidam no mundo, uma a cada quarenta segundos. Entre todos os países industrializados, o Japão é o que se destaca nessa mortandade, tanto que, em 2007, o governo sentiu a necessidade de publicar um *Livro oficial antissuicídios*.

Religiões em disputa

Leveza e vitalidade. Mas o Japão não é violento nem melancólico. O budismo zen e o xintoísmo conferiram-lhe também leveza e vitalidade.

Sobre o budismo, já falamos a propósito da Índia e da China. Foi a partir daí que, no século VI, essa religião chegou ao Japão para então encontrar caminhos originais, influenciando profundamente a cultura local. Em 592 d.C., a imperatriz Suiko impôs o budismo como religião de Estado, enquanto o príncipe Umayado, seu regente, inspirando-se no pensamento de Confúcio, reestruturava as instituições e introduzia a novidade de designar os cargos públicos não mais com base na família do nomeado, mas no mérito. Em 604, foi promulgada a Constituição, que fixava as regras comportamentais dos governantes e dos súditos no âmbito de uma sociedade budista: uma

Constituição que, exceto em alguns períodos de crise, vigoraria até o século XIX, influenciando, juntamente com o confucionismo, a administração estatal e toda a cultura japonesa

O budismo, como sabemos, é, ao mesmo tempo, uma doutrina religiosa e um modelo de vida, ambos caracterizados por uma surpreendente flexibilidade. Tendo vindo da China graças a um longo intercâmbio de monges e mestres, essa doutrina e modelo deu origem a uma miríade de escolas, subescolas e contraescolas religiosas (como a Ritsu, do século VIII; a Tendai, do século IX; a Nitiren do século XIII), bem como a associações laicas derivadas do budismo Nitiren, entre as quais a *Sōka gakkai*, que se desligou da sua origem mas permanece praticada no exterior por mais de 1 milhão de fiéis. Entre as muitas escolas zen, também são muito conhecidas no exterior a Rinzai e a Soto. Esta última é a mais importante no Japão, com 15 mil templos e 31 monastérios.

Apesar das suas infinitas variações doutrinárias e rituais, todas as escolas do zen-budismo são centradas na prática meditativa e na transmissão do pensamento da mente do mestre à mente do discípulo sem recorrer às palavras, através de uma intuição repentina que gera a profunda iluminação.

A segunda modernização. Como veremos melhor mais à frente, em 1853, os “navios negros” da frota americana bloquearam a baía de Tóquio e obrigaram o Japão a abrir seus portos ao comércio com o Ocidente. Iniciou-se então uma segunda modernização da sua cultura original, que, sobretudo a partir de 1868, com a era Meiji, revolucionou as instituições, aboliu as castas (inclusive a dos samurais) e tirou o poder dos monges budistas, centralizando-o nas mãos do imperador e abrindo o país à influência da cultura ocidental, até para os missionários cristãos.

O xintoísmo, que considerava o imperador como a manifestação terrena da divindade, foi declarado religião de Estado, contribuindo notavelmente para alimentar, junto do fanatismo, o orgulho aristocrático e o ufanismo patriótico que levariam a duas práticas extremas: a do *seppuku*, com a sua variante *hara-kiri*, e a do *kamikaze*.

Ambas as práticas remontam, de certo modo, à figura do *samurai*, em sua evolução ao longo dos séculos: nobre guerreiro no Japão feudal, depois praticante das artes marciais e zen, e finalmente burocrata de médio e alto escalão, mas sempre obediente a um código de honra (*bushido*) baseado na fidelidade e na perfeição, não separadas da graça, da elegância, da gentileza, que desembocam diretamente na cerimônia do chá, no teatro *No*, na poesia e na pintura. Disto deriva a oposição entre os defensores do samurai como guerreiro intrépido e os defensores do samurai como praticante quase efeminado da cultura marcial e, ao mesmo tempo, estética. Essas posições, ambas influenciadas pelo xintoísmo, pelo budismo e pelo confucionismo, só poderiam resultar em soluções sincréticas.

Sacrifício glorioso. Impiedosamente marciais são as práticas do *seppuku* e do *hara-kiri*.

Uma vez que se acredita que o espírito reside no ventre, o *seppuku* consiste no suicídio individual ou coletivo, de um homem ou de uma mulher, por meio de uma dupla ferida mortal: uma punhalada no ventre, desferida pelo suicida como modo de escapar de uma morte desonrosa, e, ao mesmo tempo, a decapitação praticada por um amigo, para evitar-lhe sofrimento excessivo. A variante *hara-kiri* não inclui a decapitação

O primeiro caso de que se tem memória remonta a 1180, mas ainda recentemente, em 1912, um aristocrata praticou o *hara-kiri* quando soube da morte do imperador. Ao final da Segunda Guerra

Mundial, muitos oficiais preferiram suicidar-se a render-se e, em 1970, o famoso escritor Yukio Mishima praticou o *seppuku*.

Igualmente sangrenta é a prática do *kamikaze*, palavra com a qual, no Ocidente, designam-se os pilotos japoneses que a partir de outubro de 1944 destruíram navios americanos, chocando-se intencionalmente contra eles com aviões carregados de explosivos. Diante do avanço incontrollável da frota americana no Pacífico, construíram-se pequenos barcos que traziam aviões preparados para decolar, mas não para pousar, e que, cheios de explosivos, eram verdadeiras bombas humanas. Só na batalha de Okinawa foram usados 1.465 aviões, que afundaram 21 navios americanos e danificaram outras dezenas deles. Até o final da guerra, foram sacrificados, dessa maneira, 2.526 pilotos e 1.387 soldados. Foram afundados 81 navios, 368 danificados, 4.900 marinheiros aliados foram mortos e com aproximadamente o mesmo número de feridos. Os voluntários dispostos a participar desta terrível explosão de loucura coletiva somavam o triplo do número daqueles que efetivamente executaram tal tarefa. Quase todos eram estudantes universitários em seus 20 anos.

Rumo à secularização

Mas voltemos à guerra entre duas religiões que, tendo muitos pontos em comum e mantendo uma contínua relação de provocações e entrelaçamentos mútuos, terminaram ambas por se afundar no grande amálgama da secularização, no qual muitos, mesmo já tendo deixado de ser crentes, continuavam contudo a ser praticantes, exatamente como no Ocidente aconteceu com mais de uma igreja.

Na segunda metade do século XIX, portanto, coincidindo com a era Meiji, o xintoísmo superou o budismo e foi proclamado religião de Estado. Em 1890, promulgou-se um Decreto imperial sobre a educação, que impunha aos estudantes um juramento por meio do qual se comprometiam solene e corajosamente a sacrificarem-se pelo país e a proteger a família imperial até a morte.

À ascensão do xintoísmo correspondeu a perseguição ao budismo: 40 mil templos budistas foram fechados e milhares de monges viram-se reduzidos à condição laica. Houve, sobretudo no campo, manifestações tão violentas em favor do budismo que acabaram por obrigar o governo a readmiti-lo. Assim, os sacerdotes dessa religião conseguiram um bom acordo com o Estado, reconquistaram pouco a pouco a sua posição hegemônica e, mais tarde, por ocasião da Segunda Guerra Mundial, apoiaram incondicionalmente a política imperial, compreendendo esse conflito como uma guerra santa contra o colonialismo.

Hoje, segundo estatísticas oficiais, 91% dos japoneses professam indiferentemente o xintoísmo ou o budismo, mas pesquisas de sociologia das religiões demonstram a progressiva secularização do país, uma vez que a maioria dos japoneses não se identifica com nenhuma religião, e o budismo, ainda praticado em algumas zonas rurais, é utilizado nas cidades apenas em serviços fúnebres, sendo estudado por alguns intelectuais como sistema filosófico ou como técnica psicoterapêutica. Enquanto isso, o xintoísmo, redimensionado em seu papel nacionalista e místico, redobrou seu compromisso social. Isso não significa que os valores budistas e xintoístas, depois de terem sido dominantes durante séculos, e depois de terem perdido força enquanto preceitos religiosos, tenham deixado de influenciar a vida e a cultura japonesas, mesmo nos mínimos costumes da vida cotidiana.

Xintoísmo

Vale a pena, por isso, nos recordarmos ao menos daqueles traços essenciais do xintoísmo que já são parte indissociável do modelo de vida japonês.

Diferente do budismo, que veio da China, o xintoísmo é uma religião originária do Japão, mesmo que tenha sido influenciada pela cultura chinesa e, como mencionamos, tenha se entrelaçado com o budismo. Consiste em um politeísmo imanente que se concretiza na adoração animista das divindades chamadas *kami*, isto é, todas as coisas e presenças espirituais majestosas, solenes, excelentes, virtuosas, que provocam a sensação de maravilha: o sol, mas também uma cachoeira, o vento, a lua, uma vereda, o fogo, os fundadores das aldeias, os fantasmas, os dragões, os vulcões, os penhascos, os lagos e assim por diante. Tudo o que existe é manifestação cósmica do divino: logo, é sagrado e permeado pelo *musubi*, uma energia primordial (correspondente ao *tao* no taoísmo) que une todas as coisas do universo, preside sua origem e evolução, cria o laço entre os seres humanos e os *kami*.

A vida do universo como um todo, e seu contínuo desenrolar cíclico, são movidos pela interação entre o princípio negativo *In* e o princípio positivo *Yo* (correspondentes ao *Yin* e *Yang* do taoísmo). Do jogo entre esses dois elementos se origina um terceiro elemento, *Yang*, mais ou menos como relação hegeliana entre tese e antítese tem origem a síntese.

O sucesso do xintoísmo deriva da sua simplicidade: não há dogmas, não há pregações, não há um *corpus* codificado de doutrinas, não há uma autoridade eclesiástica central, e o sacerdócio é aberto também às mulheres. Quem se converte ao xintoísmo não precisa fazer nada de especial: basta que acredite em seus *kami* e em seus valores, deles tirando inspiração para a sua vida prática. E isso é tudo.

No final das contas, a doutrina xintoísta se reduz à recomendação de viver uma vida simples, em harmonia com a natureza e com o próximo, demonstrando sinceridade, disponibilidade para com os outros, harmonia e humildade, importando-se primeiro com o bem-estar da comunidade e em seguida com a família e o indivíduo.

Diferente do budismo, particularmente atento à vida após a morte, o xintoísmo está mais interessado na felicidade terrena. Desde os primórdios, identificou o além não como um paraíso ou um inferno, mas simplesmente como uma outra forma de existência. Assim, muitos japoneses conciliam as duas religiões praticando o xintoísmo em vida e então realizando para si um funeral budista.

O cerne do xintoísmo está no amor pela natureza, venerada como sagrada em todas as suas manifestações, da rocha à árvore, do animal ao homem, do rio à flor, da montanha à floresta, da cidade ao universo, mas também do torno mecânico ao robô, do microprocessador ao celular: todos manifestações e lugares sagrados dos *kami*. O respeito e o cuidado com a natureza são demonstrados, antes de tudo, pelo cuidado com a limpeza do próprio corpo e dos lugares em que se vive. Assim, ações errôneas são consideradas sujeira, e as corretas, pureza.

Xintoísmo e niponicidade são inseparáveis: as reverências quando as pessoas se encontram, a arquitetura dos jardins, a *ikebana* floral, a purificação dos lugares espargindo-os com sal, a expressão *Itadakimasu* (“recebo humildemente este alimento”) assim como nós dizemos “bom apetite” antes de comer, o uso de varetas de madeira para pegar a comida ou tirar os calçados antes de entrar em casa, tudo isso tem origem no xintoísmo, bem como certas práticas do gerenciamento

do trabalho em grupo, rituais de reunião, círculos de qualidade. E por fim os *manga* e os *anime* contribuíram também para a difusão das ideias xintoístas entre as gerações mais jovens do Japão e do mundo inteiro.

Joia, espada, espelho

Todo país, toda região, toda cidade adora representar a si mesmo por um certo número de virtudes e defeitos relacionados ao seu clima, à sua topografia, sobretudo ao caráter dos seus habitantes, aos seus hábitos e costumes. Na Itália, as pessoas do norte adoram chamar as pessoas do sul pelo epíteto de *terroni*, de modo a reforçar a sua ruralidade camponesa manifesta nos seus traços físicos e comportamentais. Por sua vez, os sulistas chamam os nortistas de *polentoni*, para sublinhar-lhes uma certa lentidão no pensar e no falar. No seu cotidiano e nas suas piadas, os franceses atribuem aos belgas a mesma ingenuidade intelectual que os brasileiros atribuem aos portugueses. Às vezes, a comparação é amigável e divertida (como, no Brasil, entre paulistas e cariocas), outras vezes é marcada pelo rancor (como, na Itália, entre piemonteses e campanos).

Recentemente, esteve em moda o hábito de reduzir a cultura antropológica de um país a poucas palavras reunidas por uma letra inicial em comum. Um amigo meu, jornalista, que adora esse expediente, escreveu que a Itália pode ser definida negativamente com sete palavras italianas que começam pela letra “I”: *infantilismo*, *inaffidabilità*, *inciucio*, *impreparazione*, *improvvisazione*, *isterismo*, *immobilismo*. Ou seja, a Itália se caracterizaria por sua infantilidade e despreparo, falta de compromisso, falta de organização e planejamento, por sua histeria e imobilidade. Ou então com quatro “M”: *mafia*, *melodramma*, *mamma* e *mandolino* (ou, em português, bandolim). Mas a Itália também pode ser definida positivamente com seis palavras italianas que iniciam com a letra “G”: *genio*, *generosità*, *gentilezza*, que dispensam tradução, *gusto*, *gioia*, *grinta*, que podemos traduzir por bom gosto, alegria e determinação.

As qualidades que uma comunidade atribui a si mesma são geralmente melhores do que aquelas que lhe são atribuídas pelos outros. A cidade de Nápoles, por exemplo, se sente muito criativa, mesmo que nos últimos dois séculos não tenha brilhado nem na produção artística nem na produção científica; os napolitanos se sentem originais, vívidos, alegres e espertos, mas pelos outros são vistos como negligentes, desorganizados, folclóricos, atrasados.

O Japão não foge à regra: volta e meia é considerado militarista, extraordinário, machista, refinado, sofisticado, cruel, impenetrável, teimoso, genial. É inegável que a Terra do Sol Nascente tenha uma forte autoestima. Basta pensar que o seu símbolo corresponde à deusa do sol Amaterasu-omi-Kami, que, segundo a mitologia, gerou a estirpe do imperador, tornando-a senhora de três talismãs: uma joia, símbolo de beleza e sedução; uma espada, símbolo de força e distanciamento; um espelho, símbolo de renúncia e distância contemplativa.

Depois surgiram estudiosos, como Tetsuro Watsuji, Kitaro Nishida ou o filósofo Umehara, que analisaram as raízes culturais do Japão através de categorias sociológicas e antropológicas. Finalmente, juntaram-se a eles psicanalistas e neurologistas que individualizaram o traço distintivo da “raça Yamato” na dependência da figura materna (como faz Takeo Doi) ou mesmo na particular organização do cérebro (como faz Tadanobu Tsunoda).

Seria impossível, nesta sede intencionalmente sintética, explorar os infinitos aspectos de um modelo cultural feito de meios-tons e nuances. Para dar uma ideia desse modelo, recortei dois

conceitos – *wu* e *iki* – entre muitos outros que o nosso potencial modelo de vida poderia tomar de empréstimo ao Japão, com respeitoso desejo.

Wu

O vazio como experiência. Já mencionei o personagem do *kamikaze*, mas não expliquei o significado etimológico dessa palavra. A primeira parte (*Kami*) significa divindade, *ka* significa inspirar, *ze* significa expirar; *kaze* significa vento. A respiração, no sentido taoísta, budista e xintoísta, desenvolve um papel central na vida e na filosofia japonesa porque é ligada ao conceito de *wu*.

O que é *wu*? Poder-se-ia traduzir por *vazio*. A visão cósmica budista contempla uma fase de diferenciação e uma fase de agregação. A fase diferenciadora assume duas formas: o ciclo dos renascimentos e a impermanência. Da mesma forma, a fase de agregação assume duas formas: o nirvana e, então, o vazio.

Basta refletir sobre o vazio (de uma sala, de uma praça, de uma cidade, do universo) em relação ao pleno (os móveis, os monumentos, os palácios, os planetas) para encontrar todo o espaço físico e mental necessário ao desdobrar-se da flexibilidade. Essa reflexão não pode se limitar à dimensão estética (no sentido que nós, ocidentais, damos a essa palavra), transformando-a em uma categoria tipicamente teórica, pelo simples fato de que a cultura oriental não distingue a forma do conteúdo e a teoria da prática com a mesma simplicidade com que nós o fazemos. O vazio, portanto, antes mesmo de ser um conceito abstrato, é uma *experiência vivida*, central no taoísmo e no budismo *chan* e *zen*. Como tal, escapa à possibilidade de ser plenamente compreendido através de uma simples descrição: para penetrar-lhe o significado é necessário experimentá-lo, e, para experimentá-lo, é preciso praticar a meditação.

Além disso, é preciso ter em mente que o significado de *wu* assume distintas nuances segundo o ponto de vista budista ou taoísta. Para este último, dispomos de três textos fundamentais. O primeiro é o *Tao Te Ching*, o *livro do caminho e da virtude*, um clássico famosíssimo, traduzido em centenas de edições, tão precioso quanto enigmático, escrito em alguma data entre 400 e 200 a.C., isto é, no belicoso “período dos Estados combatentes” quando a criatividade chinesa atingiu o seu ápice. O Tao é o Caminho e a Virtude (também Jesus, como se recordará, autodefinia-se “o caminho, a verdade e a vida”), portanto não se trata de uma doutrina, mas de um estilo, de um modelo, que se reflete tanto na perfeição do universo quanto na existência individual, vivida como uma arte. “Não quero escrever um romance, quero criar um estilo”, dirá Gilberto Freyre dois mil anos depois em outra parte do planeta.

O segundo texto indispensável para reconstruir o sentido do *wu* é o *Zhuāngzǐ*, termo que se refere a um dos fundadores do taoísmo, grande filósofo e místico chinês (369-286 a.C.), ou ao igualmente famoso texto a ele atribuído. O autor é universalmente conhecido pelo sonho da borboleta:

Uma vez Zhuāngzǐ sonhou que era uma borboleta, uma borboleta que voava despreocupadamente por aqui e por ali. Não sabia que era Zhuāngzǐ. De repente acordou e eis que era Zhuāngzǐ outra vez. Mas agora já não sabia se era Zhuāngzǐ sonhando que era uma borboleta ou se era a borboleta sonhando que era Zhuāngzǐ. Mas entre Zhuāngzǐ e uma borboleta deve certamente haver uma diferença! Esta é a chamada transformação das coisas.

O terceiro livro “clássico” para compreender o conceito de *wu* é o *Lieh-Tzu*, o *verdadeiro livro da sublime virtude do oco e do vazio*, escrito entre 200 e 300 d.C.

Há, por fim, um ensaio, este já nosso contemporâneo, do filósofo italiano Giangiorgio Pasqualotto, que dedicou à “estética do vazio” um sábio guia que nos ajuda a explorar o conceito de *wu* para então testar sua aplicabilidade em seis diferentes realidades: a sala do chá (*sukiya*), a caligrafia em nanquim (*sumie*), uma determinada forma poética (*haiku*), um determinado arranjo de flores (*ikebana*), a arte de dispor pedras em um fundo de cascalho (*karesansui*), o teatro *no*.

Vazio no espaço, vazio no tempo. No décimo primeiro capítulo do *Tao Te Ching*, há uma passagem muito citada que alude ao vazio:

Trinta raios cercam o eixo:

a utilidade do carro consiste no seu nada.

Escava-se a argila para modelar vasos:

A utilidade dos vasos está no seu nada.

Abrem-se portas e janelas para que haja um quarto:

A utilidade do quarto está no seu nada.

A remissão mais óbvia para nós, ocidentais, é à psicologia da Gestalt, com suas imagens ambivalentes. Como se sabe, para essa teoria “o todo é mais que a soma das partes isoladas”; para o conceito de *wu*, no entanto, uma das partes isoladas – e a mais importante – é a parte em que não há nada: o vazio. Para que serviria o copo se não fosse vazio? Se não fosse vazio, como poderia desempenhar sua função de acolher e conter um líquido? Por outro lado, uma vez cheio, como poderia retornar à sua utilidade se não fosse antes esvaziado? É o vazio a possibilitar o preenchimento e o esvaziamento: é o vazio que faz o copo ser um copo. “Ser e não ser geram um ao outro”, afirma repetidamente o *Tao Te Ching*. Por sua vez, o Zhuāngzǐ diz: “Fácil é ver o vazio do vaso, difícil é admitir que esse vazio constitui o vaso tanto quanto o cheio.” E então, antecipando em muitos séculos Edgar Morin e Prigogine, acrescenta:

Embora os pés dos homens não ocupem mais que um pedacinho de terra, é graças a todo o espaço que não ocupam que os homens podem caminhar pela imensidão da Terra. Embora a inteligência do homem não penetre mais que uma partícula da verdade total, é graças àquilo que não penetra que o homem pode compreender o céu.

A partir daí, o taoísmo estende o exemplo do vaso, tomado como metáfora, ao inteiro ciclo da vida e da morte. De fato, o que vale para o espaço também vale para o tempo: não haveria sequência nos eventos que compõem a nossa vida, não haveria vida se entre um evento e outro não houvesse um intervalo vazio. O presente vem depois do vazio, que é o passado, e antes de outro vazio, que é o futuro.

Entre o copo que se enche e o copo que se esvazia, interpõe-se necessariamente um intervalo de tempo. E isso determina uma relação direta entre o vazio espacial e o vazio temporal que lembra alguns aspectos da relatividade einsteiniana. “O tempo, como o espaço, tem seus desertos e solidões”, dirá Francis Bacon em uma síntese sublime.

O não dito. Mas isso não basta: o conceito de vazio pode ser estendido também aos comportamentos éticos e políticos do homem, em que cada ação vive de não ações. Seja no taoísmo, seja no confucionismo, o Tao é a força fundamental que flui através de toda a matéria do universo. Então, se eu, como homem, sou livre para fazer ou não fazer alguma coisa, é porque o Tao

se abstém de fazê-lo, de outro modo não haveria espaço para o meu livre-arbítrio. O taoísmo faz uma distinção entre “virtude inferior”, que consiste em cumprir intencionalmente ações em conformidade às normas, e “virtude superior”, que consiste em abster-se de ações ou em agir positivamente, sem necessidade de normas e mandamentos.

É virtuoso aquele que respeita as normas promulgadas (as “leis escritas” de que fala Antígona) para evitar as punições; mas é ainda mais virtuoso aquele que age virtuosamente sem a necessidade de normas, na ausência de normas, com base na própria consciência (as “leis não escritas”, que guiam a coragem de Antígona).

Apliquemos esse conceito taoista aos nossos dias: o laico que age seguindo virtuosamente a sua natureza, obedecendo kantianamente à lei moral que está dentro dele e ao céu estrelado que está acima dele, sem necessidade de ameaças e de prêmios, é mais virtuoso que o crente que age virtuosamente por medo da punição do inferno e na esperança da felicidade eterna. “Segundo o taoísmo”, diz Pasqualotto, “a ação excelente é aquela que se realiza na ausência de estímulos e na ausência de finalidades, e é portanto perfeita na medida em que *não* coloca em prática nenhum dever”.

A natureza não deve ser forçada: “O que é duro e rígido é servo da morte; o que é macio e frágil é servo da vida”, ensina o *Tao Te Ching*. “Quando reina a virtude perfeita”, acrescenta o Zhuāngzǐ, “todos escolhem a estrada correta sem conhecer o senso de dever; os homens amam uns aos outros sem conhecer o ideal do amor humanitário; são sinceros sem saber o que é a lealdade; mantêm a palavra sem conhecer o valor da confiança. Ajudam uns aos outros e desconhecem o que é fazer um favor”.

Abstinência do espírito. Mas o campo em que o *wu* emana toda a sua sabedoria intrínseca é a respiração. A saúde do corpo deve corresponder ao equilíbrio da sociedade. Então, a respiração mais do que qualquer outra coisa rege a circulação sanguínea, que, por sua vez, garante o funcionamento de todos os órgãos do corpo. Ao mesmo tempo, a respiração mais do que qualquer outra coisa relaciona o corpo com o ambiente em que ele respira e com a atmosfera em sua totalidade. O pequeno corpo do indivíduo e o grande corpo de todo o universo respiram ao mesmo tempo. Quem aprendeu a respirar conforme o ensinamento taoista sabe que cada respiração do corpo corresponde a uma respiração do universo inteiro.

O corpo inspira e expira, a mente aprende e esquece. Diz Zhuāngzǐ:

O vazio, a tranquilidade, o distanciamento, a atenção; o silêncio, o não agir são a régua de equilíbrio do universo, a perfeição da vida e da virtude... Essa paz conduz ao vazio, um vazio que é plenitude, uma plenitude que é totalidade... O suspiro que é o vazio pode se adaptar aos objetos exteriores. É sobre o vazio que se modela o Tao. O vazio é a abstinência do espírito... Apenas a tranquilidade pode tranquilizar, para a tranquilidade de todos.

Meditação. Segundo a visão budista do vazio, é necessário compreender o mundo todo como vacuidade, e isso ajuda a superar o medo da morte. Entre coisa e coisa, entre sensação e sensação, há uma ausência de continuidade, uma impermanência, um vazio. Um vazio em contínua evolução. Portanto eu não posso me identificar com nada, nem mesmo com o vazio, e isso cria um distanciamento entre mim e as coisas, entre mim e os outros. Não me apegando às coisas e aos outros, evito sofrer perdas. Em resumo, experimentar o vazio significa compreender como manejar a dor e como fazer para nos concentrar em nós mesmos, na nossa mente, no nosso corpo, no

universo com o qual estamos em permanente interação. Mais uma vez, a respiração funciona como elo de ligação de todo esse processo meditativo.

A meditação é o coração do zen-budismo, o caminho pelo qual o vazio e a essência conseguem identificar-se um com o outro. Apenas uma mente vazia pode alcançar a iluminação porque somente o máximo de concentração implica o máximo de relaxamento, e somente quando não se está obcecado com a necessidade de se conseguir é que se consegue.

Iki

A hora de Greenwich. Todo país que se preza tem seu dândi. A Inglaterra tem Oscar Wilde, a Itália tem Gabriele d'Annunzio, o Japão tem Kuki Shuzo (1888-1941). Nobre rico e bonito, intelectual extremamente culto, esteta fascinante, viajante poliglota e cosmopolita, poeta refinado, filósofo sagaz, o barão Kuki Shuzo estudou assiduamente a alma japonesa que também amava encarnar em seu estilo de vida. Com uma única incoerência: traiu o budismo aproximando-se do catolicismo através de São Francisco e Santa Teresa do Menino Jesus, assim como Herman Hesse, em sentido inverso, traiu o cristianismo aproximando-se do budismo através do Sidarta.

Mas, para compreender *iki* e Kuki é preciso dar um passo atrás. A palavra japonesa *sakoku* significa “país encarcerado” ou “país blindado”. Com esse nome, indica-se a política de isolacionismo iniciada em 1641 com um decreto que proibia os estrangeiros de entrarem no Japão e limitava as trocas comerciais à China e à Holanda, sob a condição de que viessem ao porto de Nagasaki. O bloqueio foi várias vezes forçado por navios ocidentais, mas apenas em 8 de julho de 1853 a tentativa logrou êxito, com quatro navios do comodoro Matthew Perry que audaciosamente ancoraram na entrada da baía de Tóquio. Quatro “navios negros”, como os japoneses chamavam as embarcações ocidentais, seja pela cor dos cascos, seja pela fumaça que saía das chaminés.

O comandante do porto aceitou as condições impostas por Perry, e aquele momento marcou o início da ocidentalização do país, seja nos gostos, seja nos estudos, tanto que o magnata Fukuzawa Yukichi, após uma missão exploradora nos Estados Unidos, abriu, em Tóquio, uma universidade particular em que se ensinava a lógica de Hegel, o evolucionismo de Darwin e o liberalismo de Stuart Mill. Assim, os conceitos de indivíduo, democracia e liberdade começaram a circular nos ambientes progressistas. “Os senhores na moda”, escreve Giovanna Baccini, especialista em cultura japonesa, “apaixonados mais pelas letras que pelo espírito do Ocidente, exibiam-se ostentando bigodões à Bismarck e relógios de pulso que marcavam a hora de Greenwich, chapéu-coco e paletó jogados displicentemente sobre vestimentas tradicionais e até mesmo sobre as duas espadas embainhadas na cintura que distinguiam a casta dos samurais. Os seus pés, rigorosamente nus e mal enfiados nas sandálias, paravam compungidos diante de vitrines que expunham como textos de divulgação científica e de *dernier cri* os romances de Verne e o *Sator Resartus* de Carlyle”.

Nuances e penumbras. Em 1888, em pleno clima de ocidentalização, Hatsuko Hoshizaki, uma gueixa refinada e atormentada, destinada a morrer em um manicômio, mulher do embaixador japonês em Washington, colocou no mundo (talvez em Tóquio ou em Ayabe) o nosso Kuki Shuzo (talvez filho do embaixador, talvez de Okakura Kakuzo, um dos maiores críticos da arte nipônica). Com esses precedentes, Kuki Shuzo não poderia tornar-se outra coisa senão um apaixonado por

nuances, ambivalências e jogos de luz e sombra. “Introvertido e solitário”, escreve Baccini, “sabia que acaso e destino, ao lado de corpo e alma, paixão e razão, seriam as palavras-chave da sua vida... Finalmente em Sísifo e Don Giovanni reconheceu a plêiade da sua existência”. Beleza e riqueza ajudavam-no a criar a desejada distância entre si e o mundo. A sua prodigalidade linguística – perfeito conhecimento do francês, italiano, sânscrito, grego, chinês, latim, alemão e inglês – levavam-no a fazer da palavra um objeto de análise e comparação, poesia e filologia, jogo e sortilégio, transmutando-se, de vez em quando, de filólogo em poeta, de filósofo em linguista, de esteta em crítico de arte, sempre pronto a experimentar prazeres sutis.

De 1921 a 1928, viveu na Europa, onde aguçou seu senso estético e seus conhecimentos de botânica visitando um a um os museus e jardins; percorreu uma a uma as galerias de arte, participou de todos os seminários filosóficos, conheceu todos os intelectuais de destaque e desfrutou de todas as prostitutas. Frequentou Husserl, Bergson, Heidegger, Gide, Strachey, Koyré, Sartre, Breton, Claudel, Rickert e Löwith.

Em 1930, publicou *Iki no kozo*, a estrutura do *iki*, logo “declarado incompreensível pela maioria e demasiadamente excêntrico por quem o entendia”. Seis anos depois, publicou o ensaio *Nihonteki seikaku*, o caráter japonês, no qual os traços característicos do espírito nipônico voltavam a ser a joia, a espada e o espelho, e também a gueixa, o samurai, o bonzo, e não mais a Deusa do sol que passara a ser adotada como garantia pela dinastia imperial.

Na acepção minuciosamente legitimada por Kuki Shuzo, *iki* é um traço distintivo, quase a alma da cultura japonesa. Como tal, merece particular consideração, na esperança de que, também por esse caminho, a Terra do Sol Nascente possa nos oferecer sugestões úteis para a elaboração de um modelo de vida adequado ao nosso futuro humano.

O sexo é o limite. Mas o que significa *iki*? Segundo Giovanna Baccini é “graça inefável, em que se sente pulsar o ritmo misterioso da vida”. Em francês, poderia ser traduzido por *chic* (complexo, hábil, o oposto de desajeitado), *élégant* (elegante, distinto, o oposto de trivial e descuidado), *coquet* (sedutor, o oposto de apático), *raffiné* (refinado, o oposto de grosseiro), mas nenhuma dessas palavras define com perfeição o conceito de *iki*. “Em resumo”, diz Kuki Shuzo, “nas línguas europeias há palavras apenas similares a *iki*, mas não se pode encontrar uma palavra equivalente. Assim, nada impede de considerar o *iki* uma evidente automanifestação do modo de ser específico da cultura oriental ou, para melhor dizer, da raça Yamoto”.

Seguindo os passos de Heidegger, que procurou compreender o sentido do *iki* discutindo o conceito diretamente com Kuki Shuzo, fiz também eu uma tentativa análoga, a partir da leitura do próprio texto e dos comentários providenciais de Donatella Trotta, Elémire Zolla, Giovanna Baccini. Eis o que entendi:

Sem dúvida, o conceito de *iki* não é assunto que envolva bonzos ou samurais, mas sim, gueixas. Por isso precisa ser compreendido em suas semelhanças com a sedução sexual por meio da qual um indivíduo dá início a um possível relacionamento com outro indivíduo, e que vem acompanhada de tensão, de certa atmosfera de inquietude, do jogo malicioso da atração. Da mesma forma que a sedução, “tendo como fim hipotético a conquista do outro sexo, está destinada a extinguir-se tão logo o objetivo seja alcançado”, também o *iki* se extingue se os dois chegam a aplacar sua tensão em uma “união perfeita”. Portanto o *iki*, tal como a sedução, significa reduzir o desperdício pelo cuidado em não se exceder. “O sexo é o limite”, disse um ocidental cujo nome não recordo. O

fascínio erótico do *iki* vem de ser sedução por sedução, um “jogo autônomo, gratuito e desinteressado”, que evolui continuamente e continuamente envolve.

Em segundo lugar, o *iki* é paixão suave, amor e energia espiritual. Durante o período Edo (1603-1868), a lei vigente no bairro da prostituição era “as cortesãs não se compram com o chacoalhar das moedas, mas com a energia espiritual”.

Em terceiro lugar, o *iki* é renúncia, distanciamento, liberdade e liberação. A gueixa hábil e sábia não se ilude, sabe que “os laços são mais frágeis que um fio, de repente se gastam e se rompem com facilidade”. Logo, não se apaixona, é indiferente e desenvolta, mantém o desapego com elegância – uma fria elegância – sem vínculo e arrependimento.

O *iki*, então, é tensão ideal e irrealidade budista, é “atração erótica (sedução) capaz de desapego (renúncia) e dotada de tensão (energia espiritual)”. Implica sempre sensualidade, ocupa, entre dois indivíduos, o intervalo que se interpõe entre o primeiro encontro e a eventual “união perfeita”. Alude sempre à atmosfera das casas de chá.

A essas duas características intensivas, o *iki* acrescenta as extensivas, que derivam das infinitas nuances do “gosto”, da sensibilidade, que Kuki Shuzo define como “a nuance individual ou étnica que transparece a partir de uma apreciação ética ou estética”. Intensiva ou extensiva, natural ou artística que sejam, as nossas sensações dependem dos nossos sentidos: é necessário ter em mente que o tato, o gosto e o olfato necessitam estar próximos do objeto, enquanto a visão e a audição funcionam também a distância.

Silhueta. Consideremos agora algumas manifestações naturais do *iki*. No modo de falar e na cadência, ele “consiste em pronunciar uma palavra prolongando-a além do normal, para depois cortá-la subitamente, marcando-lhe a entonação... Quanto à voz, é mais *iki* o meio-soprano, que possui algo de profundo e expressivo, do que o estridente soprano”.

Quanto ao aspecto físico, ao comportamento e ao gestual, o *iki* expressa “a atividade de caminhar em direção ao outro sexo e a passividade de recebê-lo”. Ao contrário, “a sedução do tipo ocidental, que dá espetáculo chamando atenção para si pelo balanço vulgar dos quadris, é o que há de mais distante do *iki*”. Os meios-tons que derivam do contato direto entre corpo e vestimentas transparentes é *iki*, assim como o aspecto de uma mulher que sai da água do banho (muito retratada pelos pintores japoneses, e pouquíssimo por pintores ocidentais). É *iki* a silhueta esguia, vibrante, atraente, longilínea, com quadris delicados e de rosto afilado, que inspira sedução espiritualizada, mais que um corpo voluptuoso e rosto gorducho, ainda que belo.

Para ser *iki*, olhos, boca e bochechas devem estar relaxados e tesos ao mesmo tempo. O olhar deve ser oblíquo, para que o movimento das pupilas deixe fluir a sedução ao outro sexo. “O olhar conquistador não é *iki*. Para que o seja, os olhos devem ter uma espécie de brilho que sozinho é capaz de evocar a doçura do passado, e as pupilas devem evocar, com tácita eloquência, uma renúncia sem esforço e um rigor inflexível.”

Também a boca, para ser *iki*, deve exibir relaxamento e tensão, e, simultaneamente, a despreensão própria do *iki*, e deve expressar-se pelo ritmo com que os lábios se contraem. O sorriso deve preferir a melancolia ao brio. Em suma, nada a ver com a piscadela de olho, os lábios estendidos e as bochechas “assobiando uma melodia de *jazz*”.

São *iki* os cabelos desregrados e recolhidos apressadamente, assim como as mechas ainda desarrumadas pela noite de sono; os cabelos negros, mais que os louros, “da cor vulgar do ouro”. É

iki a gola afastada da nuca, que revela a inocência da nuca, jamais o devassado decote ocidental. Um pé nu enquanto o resto do corpo está coberto, uma bainha de vestido que ondeia entre a suavidade de neve da pele e o branco da camisola de algodão, oferecendo uma fresta ao olhar, são *iki*. Minissaias e meias cor da pele, moda no Ocidente, são a negação da *iki*.

Depois do rosto, nada é mais expressivo que as mãos: “graças a um eco que repercute até a ponta dos dedos, pode se julgar uma alma inteira”. Por isso, o movimento das mãos, para ser *iki*, deve encantar pela sua maestria.

Linear e inflexível. Obviamente, além das expressões naturais, o *iki* se manifesta nas expressões artísticas: pintura, escultura, poesia, artes decorativas, arquitetura, que é a música contida, e a música, que é a arquitetura fluida. Na pintura, por exemplo, os contornos tracejados, as cores tênues e uma composição simples podem ser *iki*; as linhas verticais são mais *iki* que as horizontais. Uma obra de arte é tanto mais *iki* quanto mais visivelmente expressa a sua ausência de objetivo e de utilidade. “A curva não integra a expressão do *iki*, que é linear e inflexível... a forma artística do *iki* é exatamente o oposto da chamada *graciosidade*.” Nunca cores vivas, mas sempre tons esvaecidos: preferivelmente cinza, marrom e azul. “Em síntese, a cor *iki* é, por assim dizer, a imagem persistente e passiva que persegue uma experiência de luminosidade. O *iki* vive no futuro, restringindo o passado. Um conhecimento frio e distanciado, fruto de experiência individual ou social, governa o *iki* enquanto possibilidade... O *iki* é o permanecer imaculado tingindo-se de cor.”

Em suma, o *iki* não é o comportamento cigano de Carmen que corteja Don José, não é o amor-paixão descrito por Stendhal, não é a pieguice de dois amantes quase inseparáveis, não é a vulgaridade exibida, ostentação grotesca, languidez açucarada. É graça, doçura, distinção, modéstia, sensualidade.

Como se vê, existem infinitas palavras ocidentais para traduzir uma brevíssima palavra japonesa, quase um suspiro, como *iki*. Por outro lado, como nota o próprio Kuki Shuzo, não é possível explicar o que é a cor para um cego de nascimento.

Não podemos deixar de nos considerar japoneses

Como se sabe, *Genji monogatari* [A história de Genji] é tido como o primeiro romance moderno da literatura mundial e uma das maiores obras-primas e não somente japonesas. Publicado em 1001, sob a dinastia Heian, pela dama da corte e poetisa Murasaki Shikibu (973-1014), filha de um mestre de cerimônias, é dividido em 54 livros que narram a vida galante, a queda, o renascimento e a morte do ilustre príncipe Genji, um Casanova oriental, belo, inteligente e culto, que passou de dama em dama, como o Don Giovanni de Mozart que só na Espanha amou 1003.

Naquela época, o Japão, budista há quatrocentos anos, já estava pronto para receber contribuições, sugestões e ideias de outras culturas de todo o mundo. Hoje o seu modelo de vida é um sincretismo de usos e costumes asiáticos, europeus e americanos: basta pensar que a música J-Pop é uma costela da música pop americana e europeia ou que muitos produtos tecnológicos feitos no Japão contêm uma patente americana e pagam os *royalties* aos laboratórios estadunidenses. Por sua vez, o Japão colonizou o Ocidente com os seus automóveis, seus produtos tecnológicos e de informática, seus instrumentos musicais, seus gibis, seus desenhos animados e seus video games.

O que nos ensina o Japão? Índia, China, Coreia do Sul e Japão compartilham a influência

histórica do confucionismo, do budismo e do taoísmo. Isso significa que têm em comum valores como a qualidade de vida, a introspecção, o respeito à natureza, a diversidade, a tolerância e a inclusividade. Hadley Cantril, do International Social Research de Princeton, publicou, em 1965, com merecido sucesso, uma investigação psicológica – *The Pattern of Human Concerns* – em que comparava países como os Estados Unidos, a Alemanha, a Polônia, a Índia, a Nigéria, o Egito, Israel etc. para entender as diferenças psicológicas dos respectivos habitantes em termos de maturidade, estabilidade emocional, tendências espirituais e religiosas, empatia etc. Mais contemporaneamente a nós, em 2003, Richard E. Nisbett, professor de psicologia social da Universidade de Michigan, publicou o estudo *The Geography of Thought: How Asians and Westerns Think Differently... And Why*: [A geografia do pensamento: como orientais e ocidentais pensam de forma diferente e por quê], no qual compara a cultura asiática e a ocidental.

O que nos dizem essas pesquisas? Dizem que os países ocidentais tendem a ver o mundo como um conjunto de objetos, ao passo que os países orientais tendem a vê-lo como um conjunto de relações e são mais inclinados a criar redes transnacionais. Dizem que, no Ocidente, vale, acima de tudo, a propriedade privada, enquanto no Oriente prevalecem as relações sociais entre as pessoas. O Ocidente tende a dar ênfase ao indivíduo e a se preocupar com o sucesso pessoal; o Oriente tende a dar ênfase ao grupo e a se preocupar sobretudo com os reflexos que o sucesso pode ter no grupo ao qual pertencemos. Diferente do Ocidente, no Oriente a identidade do indivíduo é inseparável da identidade do seu grupo e se estrutura em laços de reciprocidade. O Ocidente vê o mundo com olhos racionais, procurando superar-lhe as contradições; o Oriente pensa que os opostos são complementares e valoriza as contradições para então penetrar a essência de um objeto ou de um conceito através da experimentação do seu oposto: “Na tradição intelectual da China, não se diz que A seja incompatível com não A... Pensar em um objeto ou em um evento isolando-o conduz ao erro. A razão está no meio.” Em suma, confucionismo, taoísmo e budismo “compartilham preocupações com a harmonia, o holismo e a influência recíproca de cada coisa sobre quase todas as demais”.

Quais outras contribuições a cultura japonesa pode dar à construção de um modelo de vida feliz? A tenacidade, antes de tudo, e a força para renascer de cada desgraça; depois a preocupação concreta em reduzir as diferenças sociais entre ricos e pobres e de assegurar a todos os cidadãos uma ótima assistência de saúde; o amor de todos os cidadãos pela instrução e pela leitura; o investimento em pesquisa científica, a meritocracia, o trabalho em grupo e a participação nas decisões; a atenção extremada à qualidade dos produtos e dos serviços; a administração.

Do Japão, devemos aprender o respeito pela sacralidade da natureza, a atenção à higiene, o conhecimento do nosso corpo e das suas contínuas, infinitas interações com o universo. O valor inestimável de uma vida simples, em harmonia com o ecossistema e com a comunidade. O respeito pelos governantes democraticamente eleitos. A importância da introspecção e da energia espiritual. A sensualidade e a sedução como fontes inesgotáveis de prazer refinado. A relação entre forma e conteúdo, vazio e cheio, arte e vida. A infinita consistência da respiração. A renúncia sem esforço e a disponibilidade desinteressada. O inefável refinamento da vida moldada pelo rigor sábio e previdente da educação. E, por fim, a guirlanda amorosa de saborosas virtudes como a simplicidade, a serenidade, a humildade, a leveza, a vitalidade, a harmonia, a tranquilidade, o desapego, a distinção, a modéstia. E o acordo quanto à precedência do bem-estar da comunidade.

²* Essa expressão define uma metodologia corporativa japonesa que tem por finalidade melhorar a qualidade e resolver problemas na

administração das empresas. Surgida nos anos 1950, chegou ao Ocidente na década de 1970. (N. do T.)

Equilíbrio e beleza

O MODELO

clássico

A guerra deve existir em função da paz; o trabalho, em função do descanso; as coisas necessárias e úteis, em função das coisas belas.

Aristóteles

Ainda influente em muitos Estados democráticos, em ambos os lados do Atlântico, o modelo greco-latino se caracteriza por um patrimônio surpreendente de conhecimentos filosóficos, históricos, políticos, estéticos e artísticos e é marcadamente predominante em relação ao patrimônio científico-tecnológico e aos hábitos econômico-financeiros.

Mediterrâneo

O grande incubador desse modelo foi o Mediterrâneo, que, por milhares de anos, até a metade do século XVII, permaneceu como o epicentro do mundo ocidental, lugar privilegiado pela geografia e, primeiro, pelo espírito grego, depois, pelo espírito latino, do qual surgiria o modelo católico destinado a espalhar-se pela Espanha, a França e Portugal e, em seguida, além do Atlântico, pela porção da América que, não por acaso, é chamada “latina”.

Bem conhecido por gregos e romanos a partir de uma vivência milenar, o clima mediterrâneo fecundará a imaginação dos povos nórdicos e centro-europeus, de Ibsen a Goethe, de Mendelssohn a Grieg, que haverão de se alimentar do seio da grande mãe mediterrânea “em futuros mais distantes, em suis mais a sul do que algum dia sonhou um artista: lá onde os deuses se envergonham de todo o trajo!”, como divaga, enlouquecido, Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*.

É aqui, na bacia do Mediterrâneo, que nasceram a urbanística, os templos, os museus; as bibliotecas, os anfiteatros, as termas e as arenas; as festas e as universidades; a gramática e a retórica; o monoteísmo e o monasticismo; a reflexão sobre a vida, sobre a morte e sobre a felicidade humana. “Tudo isso”, escreveu Fernand Braudel, “porque o Mediterrâneo é um ponto de confluência antiquíssimo. Há milênios, tudo conflui nele, complicando e enriquecendo-lhe a história”.

A variedade de paisagens, de cores, de civilizações, de raças, de religiões, de estéticas, de símbolos, de valores; a coexistência de pirâmides e arranha-céus; de água e deserto; de sedentarismo e nomadismo; de uva, trigo, louro, de carvalho e de oliva; de lugares exíguos e espaços infinitos; de lojinhas arcaicas e hipermercados futuristas: tudo contribui para fazer do Mediterrâneo um cadinho onde se fertilizam, dialética e reciprocamente, a tradição da montanha e a aventura marítima, o passado e o presente, o local e o global, o emotivo e o racional, o interno e o externo, o latente e o manifesto, o autêntico e o mítico, o transitório e o permanente, o fragmentário e o coerente, o semelhante e o diferente. Em resumo, tudo o que há de mais antigo e de mais pós-moderno.

O mar e o clima do Mediterrâneo foram capazes de reunir tudo isso em uma unidade, desempenhando ora o papel de obstáculo, ora o de elo entre os povos, ora o de semente da discórdia, ora o de esperança de harmonia.

Em anos mais recentes, enquanto outras áreas do mundo iam paulatinamente ofuscando-a, substituindo-a em sua antiga centralidade, boa parte do Mediterrâneo ainda conservava, mesmo assim, uma feliz equidistância, tanto do fundamentalismo consumista quanto do religioso, permanecendo fiel à própria cultura antiga e ao modelo meridiano que encarnou.

Esse modelo é a síntese harmônica dos opostos: de *metis* e *tesis*, de inteligência emotiva e

inteligência racional. A Grécia saberá sistematizar essa dicotomia, como veremos mais adiante.

Atenas: o orgulho de ser modelo

Estamos em 430 a.C, e há um ano deflagrou-se a Guerra do Peloponeso, que durará quase trinta anos. Os caixões dos primeiros caídos foram alinhados na ágora de Atenas, repleta de um povo em luto. É Péricles, na obra *A história da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, quem toma a palavra para a oração fúnebre e proferirá um discurso que permanecerá célebre.

Nós – diz o líder – temos um sistema que não copia as leis alheias. Mais que imitar os outros, somos um modelo para os outros. Esse sistema se chama democracia porque participam da administração não poucas pessoas, mas a maioria dos cidadãos. Nas controvérsias privadas, todos têm os mesmos direitos perante a lei; a autoridade é conquistada com base no prestígio; nos cargos públicos, não se é escolhido com base no partido a que se pertence, mas com base no mérito; se alguém pode ser útil à cidade, não é descartado nem pela pobreza nem pelo berço.

Uma vez que vivemos a vida pública em plena liberdade, assim, naquela vigilância que fazemos uns aos outros cotidianamente, não nos sentimos irritados se alguém se comporta como lhe apraz, nem o tratamos com a atitude de reprovação que, embora não sendo um verdadeiro castigo, seria, contudo, desagradável.

Nós que tratamos serenamente dos nossos negócios privados, quando se trata da vida pública temos uma forte repulsa pela ilegalidade. Somos obedientes àqueles que em alternância se sucedem no governo, e respeitamos as leis, mesmo as não escritas, cuja transgressão, por consenso universal, desonra aquele que não as respeita.

Para dar alento aos nossos esforços, buscamos oferecer ao nosso espírito muitos momentos de evasão, celebrando jogos e festas ao longo de todo o ano, habitando casas repletas de conforto, de modo a nos proporcionar alegria e nos afastar da tristeza.

Dada a importância da nossa cidade, chegam até nós produtos de todas as espécies, provenientes dos mais diferentes lugares da terra de modo tal que podemos gozar não só dos frutos do nosso país, mas também de outros, com o mesmo deleite e a mesma abundância como se fossem nossos.

A nossa cidade permanece sempre aberta a todos, sem esconder nada de ninguém, e não contamos com subterfúgios, mas com a inata coragem que se manifesta em nossas iniciativas. Até mesmo no sistema educativo, enquanto os adversários, desde pequenos, são educados para o heroísmo com um adestramento duríssimo, nós, ao contrário, enfrentamos os perigos com igual força, mas vivendo uma vida relaxada, e preferimos enfrentar os perigos com orgulhosa autoconfiança a enfrentá-los com exercícios extenuantes, demonstrando uma coragem que não é fruto de normas, mas do nosso deliberado modo de viver.

Nós amamos a beleza na simplicidade, amamos a cultura do espírito, mas sem fraqueza. Usamos a riqueza para as oportunidades práticas que ela permite, não para nos vangloriarmos, e não é vergonha para ninguém admitir ser pobre, mas é vergonha não tentar, com ações, sair da pobreza.

Entre nós, é possível que uma mesma pessoa se ocupe de seus negócios privados e de questões públicas, mas mesmo aqueles que desempenham apenas atividades privadas conhecem perfeitamente os problemas políticos: quem demonstra um completo desinteresse pela política é por nós julgado não como uma pessoa pacífica, mas como uma pessoa inútil.

Temos o dom singular de agir com mais audácia que os outros, mas, da mesma forma, temos o dom de calcular friamente o que iremos enfrentar, enquanto para os outros é a ignorância que gera a coragem, e é a reflexão que provoca a hesitação.

Mesmo nas manifestações de nobreza de espírito, distinguimo-nos da maior parte dos outros porque procuramos amigos não para deles tirar vantagem, mas para lhes proporcionar isso. E somos os únicos que ajudamos aos outros com franqueza, não por um calculado interesse, mas por uma confiante generosidade.

Em uma palavra, digo que a nossa cidade, no seu conjunto, constitui um vivo aprendizado para toda a Grécia, e todo ateniense crescido nessa escola pode desenvolver uma personalidade autônoma sob muitos aspectos, com destreza e refinado decoro.

Indivíduo e democracia

Umberto Eco sustenta que o discurso aqui sintetizado representa um clássico exemplo de má-fé populista exibida por Péricles para obter o consenso dos seus concidadãos. Se fosse verdade, esse discurso representaria menos mérito para Péricles e maior mérito para Atenas. A quais argumentos um populista costuma, de fato, recorrer? Àqueles mais aceitos e mais compartilhados pelos

próprios ouvintes. Por isso, não interessa se Péricles falava por convicção ou apenas para espertamente persuadir os seus concidadãos: é fato que, de acordo com o seu conhecido parecer, os atenienses eram orgulhosos do seu modelo de vida e adoravam que falassem sobre ele no solene momento de grave luto nacional, enquanto a pátria estava em perigo.

Em VI a.C., a Pérsia possuía uma imponente estrutura organizativa imperial. Ciro, o grande, era protegido por uma guarda nobre de 10 mil cavaleiros e conduzia um exército de 360 mil soldados. Essa potente máquina de guerra seria derrotada por uma rede efficientíssima de pequenas cidades-Estado, aproximadas por uma língua comum, ligadas pelo comércio marítimo e pelas alianças inconstantes das ligas. No centro dessa rede, durante o V e o IV séculos, emerge a cidade de Atenas. É nesse momento que o homem não apenas experimenta pela primeira vez, em múltiplas formas, a constituição democrática do Estado, mas também elabora uma profunda reflexão sociológica sobre o melhor tipo de governo (monarquia e tirania, aristocracia e oligarquia, *politeia* e democracia), assim como sobre as virtudes indispensáveis aos governantes.

Péricles põe o conceito de democracia no centro do modelo ateniense. E a democracia, como diz Tahar Ben Jelloun, contemplando-a com admiração do interior do mundo islâmico, onde é sempre escassa, “não é uma técnica, uma curiosidade, um tipo de pílula mágica. A democracia é uma cultura, uma visão de mundo, um modo de estar no mundo e de aprender a viver com os outros”.

Vejamos, por exemplo a construção da Acrópole de Atenas e do Partenon. Sobre isso, eis o que dizem Christoph Höcker e Lambert Schneider em *Péricles e a construção da acrópole*:

O andamento da construção estava relacionado a todos os níveis da sociedade ateniense da época. O gestor não era um monarca ou um tirano, mas a população ateniense, que após profundo debate – provavelmente controverso – concebeu, por meio de um ato coletivo, as ideias gerais do projeto que, posteriormente, um arquiteto, dentro de custos preestabelecidos, visualizou, antes por meio de esboços, talvez também por meio de maquetes, que depois foram novamente submetidos à aprovação da assembleia. Essas premissas foram transformadas em um verdadeiro projeto não a partir de um único arquiteto, apenas, mas a partir de uma intensa colaboração entre a assembleia do povo, o conselho dos quinhentos como sua comissão, e uma comissão encarregada da realização da construção, que então devolvia ao arquiteto as diretrizes relacionadas em seus mínimos detalhes. O projeto de construção não era, portanto, um enorme emaranhado de cifras, mas sim a expressão, mediante uma avaliação inicial, de todas as proporções da obra, dos traços e das dimensões de cada elemento, e de modo tão claro que tornava possível a fácil utilização da pedra, o rápido deslocamento pelo canteiro de obras e também a organização ágil e precisa de cada etapa da construção.

O discurso de Péricles nada mais é que uma descrição enfática – tal como exigia o triste e solene momento – da vida real que se desenrolava em Atenas todos os dias. Isso permanece paradigmático para o modelo clássico de sociedade: um modelo que, tendo origem na Grécia de Platão e Aristóteles, depois se aperfeiçoou em Roma, com o senso de onipotência imperial conferido por Augusto, com a genial nobreza do direito elaborado por Justiniano, com a concepção estética do humanismo praticado por Adriano. Nos séculos sucessivos, aquele modelo conservou a sua marcante identidade, transformando-se continuamente graças à incorporação dos aportes cristãos de Santo Agostinho e São Francisco, da estética renascentista de Lourenço, o Magnífico, e de Júlio II, da experiência mística de Teresa d’Ávila e da exuberância cromática de Velázquez.

À medida que avançava nessa longa trajetória, o modelo greco-latino inventava o indivíduo e a democracia, a audácia disciplinada, a nobreza do ócio criativo, entendido como trabalho intelectual misturado ao estudo e ao lazer; a arte clássica, a sagacidade, o cristianismo, o Renascimento, o direito, a miscigenação, a exaltação da sensualidade, a atividade mental que se expressa por meio de novos modos de fazer filosofia, poesia, arte, matemática, música, ciências naturais, medicina, ética, história, geografia, psicologia, botânica, zoologia e física.

Se na era pré-histórica o homem criara a si próprio como espécie única no planeta, na história os gregos recriaram-no como senhor do sistema universal, capaz de atribuir sentido à sua própria existência e à existência de todas as coisas; na Idade Média, a Igreja recriou o homem como centelha divina; no Renascimento, o príncipe o colocou em uma nova ordem, feita de beleza e orgulho, de cínica astúcia e coragem temerária; na idade barroca, as grandes cenografias arquitetônicas de Bernini e de Borromini, a colonização de novas terras transoceânicas, a transbordante fantasia literária de Cervantes e de Calderón esmagaram-no sob o peso de uma herança que se desequilibra e decompõe.

Exaurida a sua força vital na Europa, o modelo se transferirá para a América “Latina”, que, talvez mais que a própria Europa, hoje lhe conserva os traços em suas igrejas coloniais, em suas línguas melodiosas, em sua contínua referência aos países do Mediterrâneo, em seu modo de acolher, amar e cantar.

Criatividade

O traço distintivo de Atenas, na época de Péricles, é a sua criatividade prodigiosa e multiforme, decorrente de uma extraordinária coexistência de gênios. Basta observar algumas datas: em 500 a.C., nasce Anaxágoras; em 499, Ésquilo estreia em Atenas; em 496, nasce Sófocles; em 495, nasce Péricles; em 484, nasce Heródoto; em 480, nasce Eurípedes; em 469, nasce Sócrates; em 460, nascem Demócrito e Tucídides; em 450, nasce Aristófanes; em 442, morre Píndaro; em 430, nasce Xenofonte; em 427, nasce Platão; em 413, nasceu Diógenes; em 384, nascem Demóstenes e Aristóteles; e em 372, nasce Teofrasto. Se a esses personagens se acrescentam Fídias, Íctino, Calícrates, Míron, Arquimedes, Praxítele, Escopas, Lísipo, Policleto, Zeuxis, todos atuantes em Atenas no mesmo período de tempo, pode-se ter noção da miraculosa e irrepetível concentração criativa com que os deuses presentearam a sua privilegiada cidade.

Todos esses gênios, cada um em sua disciplina, recriam o próprio homem, conferindo-lhe sentido, missão e novos significados; exploram espaços ilimitados de beleza e de verdade; propõem à humanidade as vantagens da convivência democrática; concebem a temerária ideia de que o homem vence o seu destino, que a grandeza do espírito humano pode prevalecer na terra e no céu, que só o homem, entre todos os seres vivos, é capaz de dar sentido à sua própria existência e está à altura de competir com os deuses do Olimpo, vencendo-os.

Essa explosão criativa da Grécia é atribuída não apenas à coexistência de tantos gênios, mas também a uma afortunada série de circunstâncias favoráveis: a forma participativa da sua democracia, as pequenas dimensões das *polis*, a ampla disponibilidade de escravos a quem delegar a execução de tarefas, a abundância de tempo livre, as estruturas (ágora, teatros, templos) pensadas em função da arte e da cultura, o equilíbrio ótimo entre esfera pública e privada, uma língua complexa, rica, flexível e musical, o desprezo pelas atividades físicas e braçais em favor das autônomas e intelectuais, a rejeição à corrida por riqueza material e o desinteresse pelo luxo, a atitude de apreciar as simples e genuínas alegrias da vida cotidiana mais que aquelas alienantes de uma vida sofisticada, a predisposição para o belo, o bom gosto, a busca pela verdade, a junção entre progresso filosófico e modelo existencial que inspira a vida cotidiana, uma forma de pensamento capaz de unir intuição e reflexão, a preferência sobre os procedimentos sistemáticos àqueles intuitivos, uma educação voltada mais para o ócio criativo do que para a ação orientada

pela intriga e pela competição.

Atribuição de sentido

Na idade de Péricles (495-429 a.C.), Atenas tinha 43 mil cidadãos livres, servidos por 300 mil escravos: sete escravos por cabeça. Essa *polis* orientada para o homem, habitada por homens livres, convencidos de que só o trabalho intelectual é digno de cidadãos a pleno título, sabedores da própria excelência, possuidores de um justo bem-estar e de um número abundante de escravos a quem delegar as fadigas materiais, seguros de que aquilo que havia para melhorar a vida prática já tinha sido descoberto pelos antepassados, prontos a empenhar todas as suas forças no progresso do espírito, essa *polis* podia permitir-se desprezar o desenvolvimento tecnológico que – no todo – traria mais benefícios aos escravos que aos cidadãos livres.

Em *Ta politikà*, Aristóteles escreve: “Deveria refutar-se a qualidade de cidadão a todos aqueles que têm necessidade de trabalhar para viver... Não é possível praticar a virtude da política levando a vida como um operário, um assalariado.” Isso não significa que deva ser encorajada a preguiça, a renda parasitária e a apatia, mas sim que deve ser cultivada sobretudo a nobreza do ócio criativo (isto é, do trabalho intelectual que se relaciona com o estudo e com a recriação do espírito), a excelência da reflexão filosófica, o refinamento da atividade mental que se expressa através da política e da arte.

Muito mais que o trabalho remunerado, Aristóteles despreza o comércio e a ambição que geralmente aliena os comerciantes: “Por causa desse estado mental é que eles se preocupam em viver, mas não em viver bem, e como os seus desejos se expandem ao infinito, ansiam ao infinito pelos meios de os satisfazer.” Mas como é possível dedicar-se ao ócio criativo sem morrer de fome? Para Aristóteles e os “clássicos”, a resposta é simples: antes de tudo, é necessário reduzir ao mínimo o desejo por objetos materiais e serviços supérfluos. Nada de luxo, no sentido em que hoje em dia é compreendido: os únicos verdadeiro luxos são a sabedoria, a política, a disponibilidade de tempo, a beleza e a cultura. Reduzidas as necessidades materiais, reduz-se também a necessidade de trabalhadores. Do resto, proveriam os escravos e os metecos.

A maioria dos atenienses era educada para apreciar as pequenas coisas, para contentar-se com o mínimo necessário no plano material e, no mundo do espírito e da política, ao contrário, para refletir sobre um vasto número de ideias. A Grécia clássica é diametralmente oposta à nossa incivilidade em que tudo – educação familiar, publicidade, ostentação da riqueza, falta de senso crítico, conivência por parte dos intelectuais – conspira para que nos transformemos em tubos digestivos, em máquinas programadas para o desperdício exagerado, para o consumo compulsivo e insensato.

O objeto declarado dos governantes, dos filósofos e dos artistas é a felicidade de cada cidadão e da *polis* no seu conjunto. A essência da felicidade não consiste em chegar a ter mais coisas inúteis que se agreguem às coisas que já temos, mas – como dirá Dewey muito mais tarde – em *enriquecê-las de significados* através da educação.

Certa passagem de *Fedro* descreve que Sócrates, durante uma tarde abafada de verão, saiu pela porta da academia de Platão. Velho e cansado, encosta-se no frescor de um lugar com sombra e goza de todo esse simples prazer:

Ah! Por Hera, que belo lugar para repousar! O plátano cobre tanto espaço quanto a sua altura. E essa árvore de casto, como é

grande e como faz sombra! Em pleno florescer como está, o lugar não poderia estar mais perfumado. E o fascínio sem igual dessa fonte que deságua sob o plátano, a frescura de suas água: basta o pé para que eu saiba disso... E diga-me, por favor, se o bom ar que se respira aqui não é agradável e extraordinariamente prazeroso! Clara melodia de verão que faz eco ao coro das cigarras. Mas o mais perfeito refinamento é esse prado, com a natural doçura da sua inclinação que permite, quando se deita, ter a cabeça perfeitamente à vontade.

Ao maior intelectual de todos os tempos, ao sábio que mais que qualquer outro soube explorar os caminhos do nosso destino e que mais que qualquer outro contribuiu para tornar-nos homens, bastam um plátano, um prado, o canto de uma fonte e de uma cigarra para estar completamente feliz.

Formação

Essa superioridade do espírito é obtida educando os indivíduos através da escola e a inteira coletividade através dos eventos culturais públicos.

A democracia ateniense era global, eficiente, pedagógica e persuasiva. Enquanto em Esparta os rapazes e as moças eram igualmente arregimentados em uma educação estatal de tipo militar, em Atenas a educação era muito mais livre, confiada à iniciativa dos pais e dos professores; o analfabetismo já fora quase debelado ao final do século V; letras, música, dança, matemática e ginástica tinham importância primordial e igual dignidade nas escolas.

O critério inspirador da pedagogia ateniense encontra uma perfeita síntese nessas duas passagens das *Leis* de Platão. A primeira diz: “Do nosso ponto de vista, a fraqueza torna as índoles dos jovens inquietas, irascíveis e excessivamente instáveis pela sua pequenez, enquanto, ao contrário, uma sujeição muito violenta faz deles mesquinhos, escravos e misantropos, torna-os totalmente malévolos.”

A segunda passagem diz: “Uma vida vivida retamente não deve perseguir os prazeres e tampouco, por outro lado, evitar totalmente as dores, mas deve, ao contrário, preferir uma via de meio, que agora definimos como serenidade, disposição que todos, sem nos iludirmos, segundo a voz profética de uma premonição, atribuímos à divindade.”

A educação inicial dos jovens e a formação permanente dos adultos constituem o coração de toda a política ateniense. Dela se ocupam não apenas os textos declaradamente pedagógicos, mas, na prática, toda a produção literária, filosófica, politicológica e artística. O cidadão ateniense aprende noções, normas e preceitos comportamentais não apenas quando criança em família e quando jovem nos ginásios e nas academias, onde ensinam professores do calibre de Platão e Aristóteles, mas ao longo de toda a vida, através das histórias representadas nos vasos e nas paredes dos templos, através das narrativas mitológicas, das representações sacras, dos concursos de poesia, de ginástica e de hipismo, das encenações teatrais, das esculturas, da música, da dança e dos simpósios. Para os atenienses livres, a vida como um todo é uma *full immersion* na formação ética, estética, artística, corporal, política: voltada, portanto, para a felicidade terrena, porque, como escreve Platão “todos devem atravessar, o melhor possível, a sua existência em paz... divertindo-se, fazendo sacrifícios, cantando e dançando”.

Platão diferencia educação negativa, orientada para o ganho, e educação positiva, orientada para a virtude. Aristóteles, porém, distingue educação orientada para a atividade e educação orientada para o ócio. Uma vez que para Aristóteles o ócio é bem mais importante que a atividade e a música representa a disciplina que mais se afina com o ócio, é a esta que o filósofo de Estagira dedica toda a parte final de *Ta Politikà*. Em suma, um dos máximos tratados de politicologia da era clássica

termina com uma longa reflexão sobre os tipos de música e seus efeitos: coisa inconcebível em um ensaio de politicologia atual, sempre centrada no utilitarismo, na economia e na finança.

Mas deixemos falar Aristóteles: “Deve-se poder desenvolver uma atividade e combater, mas é muito mais necessário estar em paz e no ócio. Do mesmo modo, é necessário poder fazer as coisas necessárias e úteis, mas muito mais necessário é fazer as coisas belas.” Aristóteles reafirma inúmeras vezes que o ócio não é inércia do corpo e do espírito, não é o calar das virtudes, não é o deserto dos sentimentos: “É necessário coragem e força para a atividade, amor ao saber para o ócio, temperança e justiça em ambas as condições.” Enquanto a atividade é instrumental, porque visa a alguma outra coisa, “permanecer em ócio parece que contém em si o prazer, a felicidade é um estado de vida sereno”.

Ao ócio criativo do indivíduo corresponde a alegria de toda a comunidade. Tucídides constata com orgulho que em Atenas há festejos durante o ano todo: em julho, as Crônias, os Synoiki e as Panateneias; em setembro, os mistérios eleusinos e as festas em homenagem a Apolo; em outubro, as festas pela sementeira, as Osofórias em homenagem a Dioniso, as Tesmofórias em homenagem à Deméter, as Apatúrias com sacrifícios a Zeus e Atena, as Chalkeia, festas das corporações operárias em homenagem a Atena e Hefesto; em dezembro, os Aloa em homenagem a Deméter, Core e Poseidon; em janeiro, mês dos matrimônios, a Teogonia para evocar Zeus e Hera e as Leneenas para evocar Dioniso; ainda em homenagem a Dioniso, em fevereiro aconteciam as Anestérias e, no mesmo mês, havia as festas Cloia em homenagem a Deméter e as Diasie, em homenagem a Zeus; em março, as primaveris Grandes Dionisiacas e as festas propiciatórias para Atena; em abril, as Munichias em homenagem a Artemide; em maio, as tragédias em homenagem a Apolo; em junho, uma exaltação a Shirofórias, Dipólias e Arretofórias.

O teatro de Atenas tinha 15 mil lugares, e a participação nas representações era obrigatória: em apenas quatro dias, quando ocorriam as Grandes Dionisiacas, todo cidadão participava da procissão dionisiaca, assistia aos concursos líricos de ditirambos e escutava não menos que vinte mil versos das quinze ou dezessete obras teatrais programadas. Um ateniense que chegasse aos 40 anos já teria assistido a pelo menos trezentas representações teatrais de dramas e comédias tão elevadas que ainda hoje são estudadas e encenadas no mundo todo.

Tecnologia

A idade de Péricles conseguiu produzir a democracia e a arte, mas não soube descobrir o motor a combustão e a energia elétrica, apesar de possuir todas as noções teóricas para chegar a isso. Gregos e romanos revolucionaram a visão de mundo, o papel do homem no planeta, a dimensão filosófica, estética e política da humanidade, mas deixaram um montante bastante modesto de invenções tecnológicas: “A engrenagem e os parafusos”, considerou M.I. Finley, “o moedor giratório e o moinho de água, a prensa por sistema de parafuso, o corte longitudinal, a técnica do vidro soprado, a escultura em bronze feita com metal fundido, o concreto, a dioptria para nivelamento topográfico, a catapulta de torção, o relógio e o órgão à água, os brinquedos mecânicos acionados pela água, pelo vento e a vapor: com essa breve lista dissemos quase tudo, e não é muito para uma grande civilização que durou quinze séculos”.

Qual será a causa desse excessivo descompasso entre a produção humanística e a tecnológica do período clássico? É provável que os gregos e os romanos não sentissem a necessidade urgente de

inventar máquinas porque, como vimos, dispunham de escravos, isto é “gado humano” e “máquinas sensíveis” em abundância. Mas além da ampla disponibilidade de escravos, a aversão ou pelo menos o desinteresse greco-romano pelo desenvolvimento tecnológico tinha origem em muitas outras causas estruturais e culturais...

Em primeiro lugar, eles estavam convencidos de que, depois da grande explosão tecnológica da Mesopotâmia (escrita, roda, valetas para irrigação dos campos, astronomia etc.), pouco ou nada havia por ser inventado. Se todo o possível tecnológico já tinha sido inventado, por que perder mais tempo com as ciências aplicadas? A economia era tão frugal que ninguém sentia a necessidade de aumentar a produtividade das máquinas para estimular o consumo; por sua vez, as atividades comerciais eram consideradas imorais e de mau gosto, motivo pelo qual eram desnecessários bens de consumo adicionais para serem negociados. O emprego de máquinas era imediatamente relacionado à vontade perversa e condenável de aumentar desmedidamente a produção, a troca, o ganho, a inquietação o estresse, em detrimento do equilíbrio, da sobriedade, da sabedoria e do ócio.

A construção de máquinas requer precisão matemática, mas os intelectuais gregos estavam convencidos de que apenas o mundo astral obedece a regras precisas e mensuráveis, enquanto no mundo sublunar prevalecem o capricho, a imprevisibilidade, a emotividade. As atividades práticas (e, portanto, vulgares), bem diferentes das teóricas (e, portanto, nobres), eram relegadas ao “mundo da imprecisão”, baseado no empirismo e em procedimentos por tentativa e erro. Em consequência, não havia nenhuma necessidade de aventurar-se no universo da precisão através de instrumentos de medição cuidadosa e tampouco necessidade de experimentação científica para refinar os procedimentos empregados nas atividades produtivas e bélicas.

As máquinas surgiam como tentativas mágicas de imitar a *natureza* boa, generosa e autêntica, por meio de subterfúgios artificiosos, enganosos, “maquinosos”, com o objetivo de extrair seus poderes secretos, e, de forma desonesta, transferi-los para o homem. Um ato de astúcia luciferina e de soberba, portanto não justificado pela efetiva necessidade, mas determinado pela insana vontade de ir além dos limites do humano. Talvez pudessem existir teares automáticos, capazes de prescindir da mão de obra!, suspirará Aristóteles. Mas se trata de pura ilusão.

Um outro obstáculo ao progresso tecnológico veio da concepção enfaticamente nobre do cientista puro que, na cultura grega e romana, tem a missão de se dedicar exclusivamente à especulação teórica, não vulgarizada nem contaminada por intentos práticos imediatos, por interesses econômicos, por visões de lucro. A quilômetros de distância do nosso atual consultor empresarial ou do intelectual “orgânico” aos partidos e sindicatos, o cientista e o artista do mundo clássico devem se deixar motivar apenas pelo amor à verdade e à beleza. As máquinas não têm lugar nesse paradigma.

A flecha e a serpente

Mesmo sendo difícil explicar a concentração de tantos gênios e tantas obras-primas em uma quantidade tão breve de anos e em uma área tão pequena do Mediterrâneo, nem por isso me rendo, atribuindo esse fenômeno da história ao simples capricho do acaso.

Já vimos alguns fatores que certamente contribuíram para a explosão criativa da Grécia: o comportamento com relação ao trabalho e ao ócio, a frugalidade da vida cotidiana, a formação

humanística permanente de toda a população, a igual atenção dispensada ao bem-estar físico e ao espiritual. Mas particularmente rica em indícios me parece a pista identificável na oposição entre *tesis* e *metis*, duas formas de pensamento presentes na Grécia descritas de forma sedutora por Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant no ensaio *Metis: As astúcias da inteligência* do qual extraí as reflexões que se seguem.

É costume se associar o caráter grego à *metis*, a astúcia, que tem em Ulisses o seu modelo máximo e na serpente o símbolo sinuoso. Segundo Platão e Aristóteles, o homem dotado de *metis* possui duas qualidades. A primeira consiste na perspicácia e na vivacidade pela qual a agilidade de pensamento se associa à rapidez não apenas na busca intelectual e na tomada de decisões, mas também em qualquer atividade que exija refinamento de espírito. A outra qualidade ligada à *metis* consiste na precisão do olhar, na mira precisa, no saber conciliar todos os recursos em um objetivo predefinido: “Escolhendo um único fim, lançando como dardos, para esse fim, tudo que houver”, diz Platão.

Mas como já mencionei, os gregos não eram dotados apenas da *metis*, tendo-a herdado do pensamento ambivalente, curvilíneo e reticular da Mesopotâmia, região cortada por um labirinto de cursos de água. À *metis* eles acrescentavam a *tesis*, simbolizada pela flecha, herdada do pensamento linear, imediato, inflexível do Egito, país cortado por um único e retilíneo rio, o mais reto e o mais longo do mundo.

É legítimo supor que exatamente a síntese entre essas duas formas de pensamento, a combinação da perspicácia com a astúcia, da intuição fulminante com a paciente reflexão, da fantasia desenfreada com a realidade domesticada pelas regras, esteja – junto com outros fatores que vimos – na base da não superada criatividade humanística da Grécia clássica, cujas causas e formas é preciso destrinchar para compreender seus segredos e recuperar sua preciosa essência no modelo de vida que o nosso mundo contemporâneo deveria dar a si.

Adorar aquele complexo entrelaçamento de atitudes mentais, propensões operativas, filosofias existenciais escondidas na sinergia entre *tesis* e *metis* significa poder resolver os problemas práticos de modo prático, mobilizando conhecimento e intuição, profissionalismo e perspicácia, atenção e destreza, fantasia e concretude, emoção e regra, reflexão e agilidade mental.

Os gregos foram riquíssimos em ambas as qualidades: *tesis* e *metis*. Com a filosofia, com a historiografia, com as ciências naturais, com a arquitetura, a *tesis* atingiu níveis impensados de racionalidade que filósofos, historiadores, naturalistas e arquitetos conquistaram através de um método rigoroso, elaborado com inteligência sublime. Enquanto isso, na vida cotidiana, na arte da oratória, na política, a *metis* ostentava o seu inexaurível armamento em que a genialidade desafiava a mentira, a racionalidade mordaz sufocava o charlatanismo, a capacidade adquirida em longos anos de experiência libertava-se na habilidade flagrante, a inteligência extremamente versátil desprezava a precisão.

A *metis* é um dos dois ingredientes que, junto à *tesis*, permite a mistura à qual pertence o ato criativo. Quem possui *metis* dispõe de uma capacidade tão elástica, versátil, flexível que pode abri-la e apontá-la para todas as direções. O conceito de *metis*, que valoriza o requisito da poliedricidade e compartilha muitos planos da realidade, perpassa toda a cultura clássica. Pertencem a seu domínio Atena e Hefesto, Hermes e Afrodite, Zeus e Prometeu; pertence, em altíssimo grau, Ulisses (“Ambos”, disse-lhe Atena no XIII canto da *Odisseia*, “bem conhecemos as astúcias: de todos os mortais, você é o melhor em conselhos e discursos, eu, entre todos os deuses,

sou famosa por *metis* e perspicácia”); pertence a astúcia prudente de Antíloco que, para ludibriar Menelau, simula a loucura (e pertencerá também a ela, muito mais tarde, a loucura simulada de Hamlet, que provoca a loucura real de Ofélia); pertencem o sofista e o político, o caçador, o médico, o estrategista, o tecelão, o timoneiro, o carpinteiro e o cocheiro.

Tal como o vazio japonês revela e é revelado pelo cheio, a *metis* mesopotâmica revela e é revelada pela *tesis* egípcia. Uma compreende tudo aquilo que é curvo, oblíquo, ambíguo, flexível, versátil, pluridirecional; a outra compreende tudo que é linear, pontual, direto, unívoco, unidirecional. Tudo que de um lado surpreende e engana, do outro liga e compõe. Portanto, a *tesis* é sempre uma reflexão segura, uma previsão lúcida, uma preparação escrupulosa, um caminho bem pensado e bem traçado, enquanto a *metis* é sempre um desafio ao existente, uma ameaça à ordem constituída, o forçar de uma porta a ser arrombada em direção a novos horizontes.

Através do pensamento que chamamos *metis*, os gregos venceram muito antes de nós o desafio da complexidade, compreendendo com antecedência que, para penetrar e administrar o mundo em transformação, é necessário transformar-se à medida que ele se transforma; que a inteligência deve estar em movimento; que o observador deve abandonar todas as ilusões de neutralidade e considerar-se dentro da realidade observada; que o ator deve transformar prisões em oportunidades. Assim dizem Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, no belo ensaio *Metis: As astúcias da inteligência*:

Quer se trate de traços da inteligência astuta cujo modelo originário nos é oferecido pela caça e pela pesca... ou de traços dos estratagemas do guerreiro quando age de surpresa; do engano ou da emboscada; da arte do piloto que dirige a embarcação contra ventos e mares; ou das astúcias verbais do sofista que torce o fortíssimo argumento que seu adversário acabou de empregar; ou ainda da engenhosidade do banqueiro e do comerciante que, como mágicos habilidosos, fazem aparecer muito dinheiro do nada; ou da prudente perspicácia do político cuja intuição faz pressentir o curso incerto dos acontecimentos; ou da habilidade manual, segredo do ofício que dá aos artesãos o poder sobre uma matéria mais ou menos rebelde aos seus esforços industriais. A *metis* guia todas as atividades em que o homem deve aprender a manobrar forças hostis, demasiado poderosas para serem controladas diretamente, mas que, a despeito delas, podem ser utilizadas, sem jamais confrontá-las diretamente, para assim levar a termo, com uma cartada imprevista, o projeto planejado.

Equilíbrio e genialidade

Enquanto tudo isso era pensado e atuado na Grécia, onde o homem tratava de seus problemas diretamente com os deuses, com a natureza, com os próprios semelhantes, de outro lado muitos profetas acreditavam-se mediadores entre o céu e a terra, atribuindo a sua sabedoria a fontes sobrenaturais, a revelações divinas e a escrituras sagradas. No mesmo século de Sócrates, Buda recorria às suas iluminações transcendentais para confiar a salvação dos homens às suas virtudes morais; alguns séculos antes, Zaratustra se autoproclamava enviado de um Deus para purificar a religião. Também na Grécia, os mistérios esotéricos e as filosofias místicas prometiam aos infelizes a salvação, mas as elites intelectuais não se deixavam iludir, elaborando um modelo conceitual capaz de descrever e explicar a realidade através da filosofia e da ciência. Na república de Péricles, o homem – o indivíduo homem – é o centro e a medida de todas as coisas. A convivência não é regulada com base em leis divinas, mas corresponde a uma *polis* em que todos os cidadãos tomam as decisões públicas e têm as mesmas obrigações morais uns para com os outros. A filosofia, a matemática, a teoria musical, as ciências naturais, a medicina finalmente desvinculada da magia, a ética, a política, a história, a geografia, a psicologia, a anatomia, a botânica, a zoologia e a física realizaram mais progressos teóricos no século de Péricles que nos milhares de séculos

precedentes. Quanto à arte – da arquitetura à música, da escultura à pintura e à poesia –, conhecemos a dívida que a humanidade ainda tem para com a Grécia.

Enquanto para o pensamento chinês e para o pensamento indiano o ser e o devir, o sensível e o inteligível, o conteúdo e a forma confundem-se uns nos outros, para o pensamento grego há uma precisa separação entre esses mundos que não se fundem nem se confrontam, dando vida a uma exata e fecunda antinomia: “De um lado, o domínio do ser, do um, do imutável, do saber seguro e estabelecido; de outro, o reino do devir, do múltiplo, do instável, do ilimitado, da opinião oblíqua e incerta.”

Apenas a *metis* é capaz de consentir, facilitar e restabelecer o contato entre esses dois planos de modo que se sublimem em uma síntese criativa “caracterizada exatamente por um contínuo movimento pendular, por um incessante ir e vir entre polos opostos... O indivíduo dotado de *metis*, homem ou deus, quando se confronta com uma realidade múltipla, mutável, quase intangível devido a seu poder de polimorfia, não pode dominá-la, isto é, trancá-la dentro dos limites de uma forma única e fixa, na qual pode compreendê-la, a não ser mostrando-se, ele próprio, ainda mais múltiplo, móvel e polivalente do que o adversário”.

Metis é a linha curva que, na arquitetura contemporânea, agrada a Oscar Niemeyer. *Tesis*, ao contrário, significa racionalidade, projeto, cálculo meditado, coerência, procedimento. *Tesis* é a flecha que liga o arco ao alvo, o processo decisório bem calculado, a previsão ponderada, a solução precisa e confiável: a linha reta que, em urbanística, agrada a Le Corbusier.

Na *Guerra do Peloponeso*, Tucídides diz que os gregos “são aventureiros para além do seu poder e audazes para além do seu juízo... Eles se afligem em dificuldades e perigos todos os dias das suas vidas, com pequenas ocasiões de prazer”.

Se assim lhe parecia a Grécia clássica, me pergunto o que pensaria das empresas de hoje com todo aquele burburinho de operários e administradores correndo de um lado a outro do planeta, picados pelo mosquito da concorrência, da competitividade, do livre-mercado. Os gregos sentiam-se vivos quando ociavam e quando se divertiam porque apenas ociando podiam se empenhar no bom funcionamento da democracia e apenas se divertindo podiam criar coisas belas e interessantes. A guerra e a atividade, pelo auspício de Aristóteles, deveriam ter por fim a paz e o ócio, e não o enriquecimento.

A vida social que parecia a Tucídides conturbada e agitada, em relação aos nossos ritmos cotidianos transcorria em uma lenta rapidez: *festina lente* [apressa-te devagar], aconselharam os romanos. Lentidão do corpo que acelerava a rapidez do pensamento. Nenhum grego jamais viajou a uma velocidade maior que a do cavalo; nenhum grego, tampouco seu escravo, jamais trabalhou mais de cinco ou seis horas por dia; nunca dois gregos se viram e se falaram a mais de cem metros de distância um do outro. Mas nenhum homem depois de Sócrates ou depois de Platão ou depois de Aristóteles jamais produziu reflexões filosóficas tão vastas e profundas; nenhum homem depois de Sófocles ou depois de Fídias produziu obras-primas das artes tão perfeitas; nenhum homem soube administrar o tempo e a vida de modo tão equilibrado.

Roma: a primazia do direito

A Grécia jamais existiu. Nós hoje denominamos Grécia todas as múltiplas *polis* em que se falava a língua grega. As suas relações eram sistematicamente estabelecidas por guerras, alianças, ligas e

acordos. O Império Romano, ao contrário, existiu por séculos em toda a sua unidade, assegurada por leis, usos e costumes, por exércitos de soldados e de funcionários. Roma foi o primeiro grande império global organizado, a primeira verdadeira organização multinacional de povos, culturas, economias e línguas pensadas pelo homem e conservadas por muitos séculos.

O modelo Roma é sinônimo de organização. A mesma cidade capital que na época imperial superou 1 milhão de habitantes não podia confiar a sua sobrevivência a imprevistos, e tinha necessidade de uma estrutura férrea e capilar não apenas para administrar a política e a administração de um império tão vasto, mas também para se abastecer cotidianamente de água e de produtos alimentícios, para expelir todos os dias toneladas de lixo, para regular a entrada e a saída dos cidadãos, o trânsito, a ordem pública, as festas, os mercados. “Outros povos”, dirá Virgílio aludindo aos gregos e aos persas, “melhor que tu saberão forjar estátuas que pareciam vivas, outros saberão medir melhor que tu as trajetórias dos astros. Tu, povo romano, recorda-te de que a tua tarefa é governar os povos com decisão, ter piedade pelos subalternos e reprimir os soberbos”. A grandeza de Roma está na capacidade de organizar os exércitos nos tempos de guerra e a administração em tempo de paz; em adotar formas republicanas quando era necessário um governo coletivo e formas imperiais quando era necessária uma unidade de comando; em conquistar regiões bárbaras como a Trácia ou a Gália; em deixar-se conquistar por culturas refinadas, como a grega.

Por todo o mundo então conhecido, os romanos construíram cidades, templos, teatros, anfiteatros, palácios, termas, estradas e praças. Mas também em lugares então desconhecidos, os romanos estão hoje presentes com a mais imponente das suas obras-primas: o direito.

As XII Tábuas. O processo de elaboração do paradigma constitucional e legislativo de Roma, da sua experimentação concreta e da sua versão definitiva, durou dez séculos.

Em 451 a.C., enquanto os gregos derrotavam os persas em Salamina e construíam a acrópole em Atenas, onde viviam Péricles e Sócrates; enquanto na Magna Grécia morria Parmênides e ensinava Zenão; enquanto na Índia Buda tinha oito anos e o matemático Aryabhata elaborava a primeira álgebra; enquanto na China Confúcio acabava de nascer, era escrito o mais antigo tratado de matemática; enquanto na Palestina os hebreus reconstruíam o Templo de Salomão destruído pelos babilônicos, Roma ainda era uma cidadezinha destruída pela luta de classes entre patrícios e plebeus, uma pequena república em busca de uma organização interna que lhe permitisse pacificar os cidadãos, reprimir os ataques dos povos vizinhos e conquistar novas terras.

Para superar os conflitos internos, foi criado um órgão conciliador – os *decenviri legibus scribundis* – com a função de difundir as leis interclassistas as quais a cidade deveria observar. O comitê meteu-se ao trabalho sob o controle vigilante da assembleia de cidadãos, reelaborou todos os usos e os costumes sedimentados nas décadas anteriores e, um ano depois, em 450 a.C. promulgou as XII Tábuas, que foram afixadas no Foro para que todos pudessem a elas recorrer.

Já Esparta e Atenas tinham uma legislação escrita, mas as XII Tábuas superavam todas as precedentes elaborações jurídicas pela sua abrangência e genialidade, graças as quais se tornariam a referência mais confiável para o direito público e privado posteriores, como enfatiza Tito Lívio. Elas, de fato, cobriam todos os setores do direito sagrado, do direito público e do direito privado, regulando a vida romana em todas as suas manifestações, das relações de propriedade àquelas familiares, dos matrimônios aos funerais e às sucessões hereditárias, da punição das ilegalidades à manutenção das estradas.

As XII Tábuas foram uma garantia sobretudo para os plebeus, mas se tornaram patrimônio cultural de todos os cidadãos romanos, que deviam conhecê-las parágrafo por parágrafo. Cícero recorda que, ainda nos seus tempos, as crianças na escola eram obrigadas a memorizá-las e, para facilitar-lhes a memorização, era feita uma versão em forma de cantiga.

Justiniano. Passados dez séculos, Roma já é um império vastíssimo do Oriente e do Ocidente, que quase coincide com os confins do mundo então conhecido; o sistema constitucional e legislativo é distorcido por modificações, contaminações e atualizações. É necessário metabolizar, purificar e organizar toda a experiência plurissecular do império, as culturas das populações paulatinamente incluídas no seu domínio, a estratificação de leis, decretos, usos e costumes acumulados depois das XII Tábuas.

Para isso, Justiniano criará uma comissão de dez especialistas que se empenharão em reorganizar todo o direito de forma orgânica: em um primeiro período (528-534) serão promulgadas em língua latina três grandes compilações: o *Novo Código Justiniano*, os *Pandette* e o manual escolástico *Instituições*; em seguida (535-565) serão publicadas em língua grega *Novellae constitutiones*, isto é, as atualizações semestrais do *Codex*.

O ócio criativo

Mas a originalidade e a grandeza do modelo romano não está apenas nos aspectos constitucionais e normativos: também na vida cotidiana havia numerosas características excelentes, representantes da latinidade. Para se ter uma ideia, fixemo-nos em uma instituição pública que os livros de história costumam omitir mas que ainda assim são exemplares.

Por pelo menos cinco séculos, a partir do II século a.C, a maior parte dos cidadãos romanos, em Roma e em todo o mundo então romanizado, saía todas as manhãs da própria casa, ia às termas e lá realizava, até o entardecer, a maior parte das suas atividades, misturando os cuidados com o corpo, o divertimento, o estudo, os negócios e a política. Por pelo menos cinco séculos, os romanos dedicaram aos edifícios termais o mesmo cuidado, os mesmos investimentos financeiros, a mesma pesquisa técnica e formal que os gregos dedicaram à construção dos templos. Por pelo menos cinco séculos, os romanos identificaram nas termas o próprio modelo de vida e de civilização, difundindo-o por todo o mundo como máxima forma e garantia de romanização.

No mundo grego, onde as relações sociais ocorriam sobretudo na ágora, as termas jamais chegaram a ocupar, como em Roma, um lugar de destaque na organização da atividade cotidiana, das relações econômicas, do costume, da vida política e cultural. Em Roma, ao contrário, o ócio tornou-se uma categoria global, a sabedoria estabeleceu uma forte ligação com o poder, o indivíduo deveria exercitar a própria inteligência em toda a capacidade para defender a sua serenidade do ataque de uma organização social na qual já prevalecia a angústia de expandir o império e a dificuldade de defender-lhe as fronteiras. Basta uma passagem pelos títulos das obras clássicas para compreender quais seriam as aspirações da sabedoria romana: *De finibus bonorum et malorum*, *De senectute*, *De Amicitia* são alguns ensaios com os quais Cícero romanizou a cultura grega com estilo e severidade. *De brevitae vitae*, *De constantia sapientis*, *De vita beata*, *De clementia* são alguns diálogos com os quais Sêneca ensinou a gerações inteiras a arte de administrar com a razão e adoçar com os sentimentos as adversidades da vida.

As termas são a representação arquitetônica e organizativa disso tudo. Nos tempos de Pompeu e depois de Agripa, o banho, de prática prevalentemente higiênica, passou a fazer parte de uma nova concepção do cuidado com o corpo, da medicina preventiva, da terapia psicossomática; o conceito de saúde se deslocou do estar livre de doenças e viver em estado de graça para o sentir-se bem no corpo e na alma, para gozar o pleno sentido da vida. Para colocar em prática esse paradigma, era necessário um sistema orgânico de espaços e edifícios que representassem a síntese do banho romano e do ginásio grego, permitindo fundir, de maneira equilibrada, o bem-estar do corpo com o bem-estar da mente, as atividades do indivíduo com a administração do Estado, o trabalho com o estudo e com o tempo livre.

As termas forneceram a resposta concreta a essa necessidade de grande refinamento civil: além das famosíssimas termas de Caracalla, de Tito, de Deocleciano, que ainda atraem multidões de turistas, foram construídas em Roma pelo menos mil termas. E outras mais foram construídas, de todos os tipos e dimensões, em cada esquina do império, destinadas a difundir onde quer que fosse a estética romana e o modelo de vida fundado no ócio criativo.

Para se ter uma ideia da amplitude desse modelo, basta lembrar que as termas de Caracalla eram frequentadas todos os dias por 8 ou 9 mil pessoas e as estruturas permitiam servir a 1.600 clientes ao mesmo tempo; as termas de Deocleciano podiam servir a 3 mil.

Para organizar tudo isso era necessário não apenas um labirinto de aquedutos e tubulações (apenas as termas de Agripa necessitavam de 100 mil metros cúbicos de água por dia), não apenas um suprimento constante de madeira, pedra-pomes, comidas e bebidas, mas também um exército de funcionários, operadores dos fornos e do aquecimento, trabalhadores da manutenção, encanadores, faxineiros, treinadores, professores de ginástica e jogos, barbeiros, depiladores, encarregados das unções e das massagens, médicos, enfermeiros, escribas, secretários, cozinheiros, salva-vidas e almoxarifes.

Como se vê, em Roma a organização do ócio criativo era uma ciência, uma arte e uma profissão, confiada a um sistema complexo, grandioso, único no seu gênero, que monopolizava e unia toda a vida social, econômica e política do maior império da Antiguidade. Não é apenas uma maneira de relaxar e cuidar de si, mas um sistema original e eficaz de viver e trabalhar. Nas termas, de fato, não havia apenas banheiras e piscinas, academias e farmácias, lugares de reunião, alamedas para passear e terraços para bronzear-se, ambientes destinados aos jogos, às unções, aos banhos de areia, mas havia também escritórios, bibliotecas, auditórios, salas para exposições e para reuniões. Além de ser apoio eficaz ao trabalho e ao lazer, as termas também foram uma oportunidade intencional de educação estética para as massas. Por isso, foram construídas com elegância, ornadas com pinturas, mosaicos, mármore, decoradas com obras-primas imortais como o *Touro Farnésio* e o *Hércules Farnésio*, que enfeitavam as termas de Caracalla, ou como o *Laocoonte* que decorava as termas de Trajano.

Tudo isso irritava os moralistas e sobretudo os cristãos, que perseguiam o Olimpo com seu monoteísmo. No concílio de Laodiceia de 320 d.C., a Igreja, acolhendo as queixas que ela mesma alimentava, proibiu todas as mulheres de ir às termas, tendo estas perdido assim uma parte notável do seu poder de atração. O tiro de misericórdia veio dois séculos depois, quando os godos invadiram Roma e interromperam todos os aquedutos, privando as termas da sua matéria-prima.

Mas a verdadeira morte foi de natureza cultural: primeiro o moralismo cristão e depois o eficientismo industrial impuseram que se separasse rigidamente o trabalho da vida, o lazer do

estudo, o belo do prático. O ócio, também na forma criativa, refinada, fecunda, adotada pelos gregos e romanos, tornou-se o alvo principal da Igreja, dos educadores, dos empreendedores, dos governos. E as termas foram removidas inclusive da memória dos posteriores, junto das inúmeras virtudes que elas haviam propiciado: a sabedoria, o equilíbrio, a alegria, a solidariedade, a socialização, a cidadania.

Florença: o renascimento da beleza

Pelo termo *Renascimento*, que há quinhentos anos goza de respeitosa e consolidada admiração, entende-se o breve período que vai da metade do século XIV ao final do século XVI, durante o qual as cidades-Estado italianas, antes de todas, Florença, produziram um modelo de vida que depois se difundiu na Europa. Mas renascimento de quê? E por que a “coisa” renascida havia morrido?

Findo o Império Romano, durante os dez séculos que chamamos Idade Média, o monoteísmo cristão expulsou o politeísmo pagão, a vida contemplativa suplantou a vida ativa, a preocupação com o além colocou em segundo plano os acontecimentos terrenos. Desejos como a beleza, a carnalidade, a alegria, cultivados na Grécia e em Roma, feneceram diante do florescer de olhares místicos, visões apocalípticas, masoquismos penitenciais; toda a esperança de felicidade foi remetida para o além-túmulo. O homem cedeu lugar a Deus; a experiência da vida evaporou para dar lugar à experiência da morte. Se para um grego ou um romano a vida é breve, se antes e depois da vida só há o nada, não há mais nada a fazer senão se agarrar à felicidade nessa terra onde quer que haja uma chance, ainda que fugaz. “*Carpe diem*” – recomenda Horácio –, aproveite o dia, a hora, o momento fugaz, não perca nenhuma oportunidade de felicidade. Para os seres humanos, a felicidade não é um direito: é também um dever!

O cristianismo rompe esse jogo e inverte-lhe os termos. Segundo essa religião, todo homem, ao nascer, é portador de uma culpa original pela qual deve pagar. Pode fazê-lo no breve tempo sobre esta terra, se expiar a sua culpa suportando virtuosamente os sofrimentos cotidianos em nome do Senhor; pode fazê-lo em um tempo mais longo, depois da sua morte, purgando as próprias culpas no purgatório; pode fazê-lo por toda a eternidade, queimando nas chamas do inferno. Depende do modo em que se vive no breve correr da vida terrena.

Também o cristão, portanto, deve aproveitar cada momento fugaz: mas não para gozá-lo. Cada momento, de fato, é uma oportunidade preciosa para pagar o pecado original com o sofrimento e assim ganhar para si a felicidade eterna.

Por dez séculos, o homem vive em função da morte e do pós-morte. Prega, sofre, constrói catedrais, procria, observa os mandamentos, frequenta os sacramentos, ama, peca, penitencia-se, mata, é morto, sempre e apenas visando o além, aterrorizado pelo medo do inferno e do purgatório, seduzido pela miragem paradisíaca da eterna felicidade.

Depois, do seio da mesma Idade Média, surge um novo olhar sobre a vida e sobre a morte, mudam as proporções nas doses de atenção que o homem dispensa a uma e a outra, pensa-se cada vez menos em Deus e no além, e cada vez mais em si mesmo e na vida terrena. Eis o que renasce: renasce a visão antropocêntrica que havia marcado o modelo cultural da Grécia e de Roma. Renasce a autoestima, a confiança do homem nas próprias forças: o humanismo. Pico della Mirandola dirá: “Tu, como juiz nomeado graças a tua honra, és o criador e o artífice de ti mesmo. Tu podes esculpir-te em qualquer forma que preferires.” Por outro lado, a felicidade privada pode

realizar-se plenamente apenas em um Estado atento à felicidade pública, no qual o próprio Príncipe, mais que qualquer outro cidadão, esteja consciente da fugacidade da existência humana, proclamando-lhe a desfrutável beleza. Então, Lourenço, o Magnífico, escreverá em versos o mais gracioso hino à vida: “Como é bela a juventude/ Que todavia se esvai/ quem quiser ser feliz, que o seja,/ do amanhã não se tem certeza.”

O historiador renascentista Leonardo Bruni escreveu: “Francesco Petrarca foi o primeiro a ser agraciado por tamanha genialidade, que reconheceu e trazendo novamente à luz a antiga graciosidade do estilo perdido e morto”, isto é, do estilo clássico. No entanto, acredito que nenhum texto mais que o *Decamerão* de Boccaccio conseguiu marcar de modo tão enfático o deslocamento do modelo penitencial do cristianismo medieval centrado na passagem para o além, para o modelo feliz do humanismo florentino, centrado na vitalidade. Estamos em 1348, e a peste assola Florença. Sete moças e três rapazes, ricos e belos, em vez de rezar e fazer penitência, visando à salvação das suas almas, retiram-se por quatorze dias em uma bela vila do campo para dedicar-se de corpo e alma a cantos, bailes, jogos e, obviamente, ao amor. Dez noites foram reservadas à narração recíproca de novelas alegres e licenciosas. Apenas a sexta-feira é dedicada às orações, que parecem evidentemente em distonia com relação ao resto da semana, antecipando a dupla moral – vícios privados e virtudes públicas – que representará o clero e a burguesia dos próximos anos.

O *Decamerão* avança em sentido oposto ao seu tempo: está dedicado às mulheres porque naquela época elas já liam mais que os homens; não está escrito em latim, mas em latim vulgar, isto é, em italiano. Cada um dos dez jovens protagonistas usa um apelido que por si só já é um hino à vida: Pampinea (“a exuberante”), Neifile (“a nova amante”), Filostrato (“o vencido pelo amor”), Dioneo (“o luxurioso”), Panfilo (“o que ama a tudo”), e assim por diante.

O modelo de vida que o *Decamerão* sugere é feito de bem-estar, laicismo, amor, sagacidade, sensualidade, elegância, vitalidade; sobretudo de graça. Embora o protagonista geral da narrativa seja um grupo e não um indivíduo, é o indivíduo no entanto quem ocupa o centro da atenção e da vida do grupo. A sociedade representada é a burguesa e mercantil, operosa e aventureira, que fará de Florença uma cidade grande, rica e bela. O seu ponto de força é a *metis*: sagacidade, astúcia, intuição, malícia, capricho, golpe de vista, habilidade para livrar-se de obstáculos, capacidade de transformar a adversidade em benefício.

Peter Burke, professor de História da Cultura na Universidade de Cambridge, tentou demonstrar que o Renascimento não representou ruptura, mas sim continuidade em relação à Idade Média; que houve muitos renascimentos na história da humanidade; que, portanto, o Renascimento não é privilégio da Itália e de Florença, mas sim um amplo movimento que ocorreu simultaneamente por toda a Europa; que a própria palavra “renascimento” é enganosa porque os artistas e literatos limitaram-se a imitar o antigo; que a própria língua predominantemente usada não foi aquela língua vulgar enobrecida por Boccaccio e Dante, mas sim o latim; que a tentativa de ressuscitar o conhecimento e até mesmo a vida cotidiana dos gregos e dos romanos resultou numa total ilusão; que o laicismo atribuído aos homens do Renascimento é contradito pela sua religiosidade: Michelangelo era fervoroso, Leon Battista Alberti e Lorenzo Valla estavam a serviço de Pio II; Petrarca, Valla e Ficino eram eclesiásticos; Leon Battista Alberti chegou a escrever a vida de um santo.

Na realidade, o Humanismo e o Renascimento tiveram uma carga de renovação mais intensa do que aquela que foi minimizada por Burke. Ninguém seria capaz de defender que o templo

Malatestiano de Rimini se limita a macaquear o Pantheon ou que a Pietà de Michelangelo é igualmente *remake* das estátuas gregas. A diferença entre imitar e inovar era bem clara também para os artistas do Renascimento: “Aqueles que compõem somente imitando”, dirá Angelo Poliziano, “parecem-me iguais a papagaios que dizem coisas que não entendem”.

No Renascimento (que dura menos de dois séculos), os artistas abandonam a cultura medieval (que durara dez séculos) e revalorizam a clássica; os príncipes se separam do poder central e transformam as suas cidades em cidades-Estado; a cultura urbana se impõe visivelmente sobre a rural; os artistas ascendem em sua posição social e tratam de igual para igual com príncipes e papas para reprojeter a cidade; os profissionais adquirem importância na administração da coletividade e na solução dos problemas práticos dos seus clientes; os banqueiros emprestam grandes somas a papas e cardeais, a príncipes e a líderes para financiar suas guerras, seus palácios, suas cortes, suas coleções de arte; os mercadores atravessam mares e desertos para comprar dos pobres a baixo preço e vender aos ricos a altos preços; o mecenatismo estimula artistas e permite a realização de obras admiráveis; as escolas experimentam novos sistemas pedagógicos; as gráficas, os editores, os livreiros divulgam textos antigos e novos com inédita fortuna. Apenas as mulheres – com exceção das cultas Nogarola e Cassandra Fedele, Margarida de Navarra, Alessandra Scala, Tullia d’Aragona, Veronica Franco, Veronica Gambara, Gaspara Stampa, Vittoria Colonna, Lucrecia Bórgia e outras poucas – permanecem uma vez mais no esquecimento da história.

Liberdade sem preconceitos

No século XV, as artes eram diferenciadas entre “liberais” (literatura e erudição) e “mecânicas” (pintura, escultura, arquitetura, mas também agricultura, tecelagem e navegação). Será mais tarde Leonardo a conquistar um estatuto e um prestígio à parte para os verdadeiros artistas e para a sua produção estética. Os intelectuais do Renascimento atribuíram particular importância às cinco disciplinas compreendidas nos *studia humanitatis* (gramática, retórica, poesia, ética e história) porque elas tinham relação direta com a linguagem e com a ética, ou seja, com os dois dons que melhor distinguem os homens dos animais. Mas a matemática e as ciências naturais, a urbanística e a botânica serão cultivadas com a mesma paixão, mesmo se o cuidado com o espírito – diferente do que acontece hoje – for sempre sobreposto aos cuidados com o corpo e às “artes mecânicas”.

Em vez de matéria para grandes elaborações, as ciências morais (ética, política, economia, estética, lógica, retórica) tanto quanto as ciências naturais serão matéria para investigações precisas, concretas, circunscritas. Por isso, Platão será preferido a Aristóteles. O estagirita dominara o pensamento de toda a Idade Média, a ponto de ser considerado infalível, estudado como Bíblia, glosado passivamente, imposto nas escolas como oráculo divino, único e infalível. Serão os filósofos renascentistas a perceber seus limites e a fraudar suas conjecturas, mesmo respeitando a sua grandeza, de todo modo humana. Platão foi preferido a Aristóteles em parte pela reação polêmica, muito por desejo de novidade. Vale a pena reler por inteiro a página de Eugenio Garin, o mais importante estudioso contemporâneo do Renascimento, que explica, no ensaio *L’Umanesimo italiano* [O Humanismo italiano], como essa preferência concedida a Platão durante o Renascimento “indicou uma direção no sentido de um mundo aberto, descontínuo e contraditório, de vultos inumeráveis e cambiantes, rebeldes a qualquer sistematização, do qual se deve aproximar em uma busca perene, que não tema as incoerências aparentes, mas que seja móvel, sutil e variada de

modo a poder espelhar a infinita variedade das coisas; que refuta as articulações rígidas de uma lógica estática, capaz de compreender a plástica mobilidade do ser, e que, contudo, as faça sua, quando convenha, para sublinhar a preguiça de toda inércia”. Com essa “filosofia de todas as aberturas e todas as convergências”, com a bandeira do *iuvat vivere*, vale a pena viver, rompeu-se o mundo aristotélico “fechado, hierárquico, finito” em nome de “um novo espírito de busca, sem preconceitos e verdadeiramente livre”.

Durante a Idade Média, não foi suspenso o estudo dos clássicos gregos e latinos, mas a eles foi reservada uma leitura escolástica, capciosa e obsessiva, que cristalizou e enfraqueceu o seu significado: “Um comportamento reverente limita a obra do mestre à glosa, ao obsessivo e torturante comentário, o qual deve apenas desvelar a verdade escondida na página investida do caráter sagrado próprio da palavra escrita.” Dispensados da pesquisa direta, “todo esforço de aprofundamento se volta a escavar a verdade no escrito, que deixa de ser um documento humano e passa a ser um oráculo cujo sentido secreto lhe deve ser arrancado”. Em vez dos textos originais, termina-se por ler os comentários dos comentários, tornando-se deles prisioneiros, assim como fez, com resultados muito mais dramáticos, o islã em relação ao Corão.

O Renascimento não descobriu os clássicos: esforçou-se para reconstruir filologicamente os seus textos, localizando-os historicamente em seu tempo original, compreendendo seus segredos, superando suas passagens difíceis, traduzindo seus ensinamentos para a vida prática, já que os maiores humanistas eram também homens de ação, envolvidos na administração pública de suas cidades.

A oficina

O intelectual do Renascimento saberá apreciar a solidão introspectiva não menos do que a convivência social. “A solidão”, afirma Eugenio Garin, referindo-se a Petrarca, “não era um retiro monástico em radical isolamento, mas sim a iniciação para uma sociedade mais verdadeira, a uma efetiva *charitas*. O chamado à interioridade... não soa como isolamento, mas como exaltação do mundo humano, do mundo dos valores e da ação, da linguagem e da sociedade que conjuga, além do tempo e do espaço, todos os outros limites”. O isolamento voluntário do intelectual humanista nada tem a ver com o isolamento do cenobita ou do anacoreta medieval, não tem como objetivo a expiação do pecado e a preparação para a morte, mas a reflexão sobre o destino do homem e o aprimoramento da sua felicidade através do refinamento espiritual e da beleza.

Para o intelectual, o estudo no isolamento é instrumento insubstituível de formação permanente. Para o artista, a educação para o belo virá da oficina. Depois, ambos – o intelectual e o artista – estudarão na academia.

A oficina constitui a célula do sistema artístico renascentista: o lugar onde se descobrem e se formam os gênios, onde nascem e se realizam as ideias, onde se discute arte e política, onde se encontram a demanda e a oferta de obras-primas.

Cennini recomendava ao rapaz aspirante a artista: “Quanto mais cedo puderes, coloca-te sob a orientação de um mestre para aprender; quanto mais tarde puderes, separa-te dele.” Como já mencionei alhures, o aspirante ia para a oficina por volta dos 13 anos. Com um ato notorial, o pai o confiava a um mestre regularmente inscrito na corporação, e ambos subscreviam as condições do aprendizado. A formação era em tempo integral: o discípulo deveria morar com o mestre, ser-lhe

fiel e obedecê-lo em tudo, cuidar de seus bens, evitar desperdícios, observar os horários da casa. Por sua vez, o mestre se encarregava de ensinar-lhe dedicadamente a arte, fornecendo-lhe alimentação, alojamento e roupas, a ele correspondendo o eventual pagamento combinado. No plano profissional, o aprendiz devia aprender como são preparados os materiais para pintar as superfícies sobre as quais afrescar, devia treinar o olho e a mão através de exercícios de desenho, copiando do real ou de obras do passado.

Uma oficina do século XV, entre mestres, discípulos, ajudantes fixos e eventuais, podia chegar a ter perto de vinte pessoas. A interdisciplinaridade e a criatividade coletiva da oficina previam e preparavam as necessidades do canteiro de obras. Até Michelangelo, que tendia a fazer tudo sozinho, deve ter delegado uma parte da tumba de Júlio II a alguns de seus ajudantes. O mesmo fez Rafael com as Salas do Palácio Apostólico, no Vaticano.

Geralmente o escultor intervinha quando o bloco de mármore já estava esboçado pelos seus alunos, com base nos seus desenhos. Apenas Michelangelo amava inclusive coordenar o corte do mármore na pedreira, e depois costumava esboçar pessoalmente o bloco exatamente porque dessas longas operações preliminares obtinha inspiração para a estátua que daí sairia.

Mas voltemos às relações entre mestre e aluno, às vezes conflituosas, quase sempre fecundas. Depois de um período que ia de três a quatro anos, o discípulo tornava-se aprendiz. Mais três ou quatro anos eram necessários para fazer o exame final, apresentando uma “obra-prima” para ser avaliada pelo cônsul e pelos prefeitos. Se o veredito fosse positivo, o aprendiz passava ao nível de artista e podia abrir uma oficina, inscrevendo-se na corporação. Desse momento em diante, é ele quem deverá procurar clientes para si, conversar com eles, procurar aprendizes e discípulos, fazer sua propaganda e construir sua fama.

Em termos modernos, diríamos que a oficina constituía um sistema interdisciplinar de mestres, artesãos e alunos, em concorrência com outras oficinas para conseguir e realizar encomendas dos mais variados tipos e finalidades. Quase sempre a oficina é complementar ao canteiro de obras e trabalha por projeto. O seu ambiente é particularmente adequado para fecundar a criatividade, não apenas porque une teoria e prática, mas também porque constitui um tipo de clã em que confluem amigos fiéis, colaboradores e patrocinadores, com circulação de visitantes, amigos e colegas de passagem, clientes públicos e privados, entre os quais se destacam os representantes da igreja e da senhoria. Algumas oficinas, como a de Rafael ou a de Taddeo Gaddi, são alguns dos verdadeiros clubes onde se realizam encontros para falar de arte e onde são feitos outros tantos “belíssimos discursos e debates de importância”. E, ao lado dos “belíssimos discursos”, frequentemente são recitadas poesias, toca-se música, encenam-se representações teatrais, termina-se em comilanças e bebedeiras, com falatórios até tarde da noite.

A oficina nascia em um lugar, mas podia mudar de sede com o deslocamento dos canteiros de obras, dos quais era apêndice. Sendo um subsistema do grande sistema socioeconômico que incentivava a produção artística, a oficina nascia, crescia, se dividia, migrava, fazia alianças e trocas com outras oficinas e com elas entrava em conflito. Em suma, era um organismo dinâmico, aberto e fechado ao mesmo tempo, totalmente voltado para a criatividade e a originalidade; era o reino do imprevisto, da inovação, da flexibilidade, da aversão ao banal. Além disso, era o lugar de desafios. Toda encomenda, de fato, envolvia o estabelecimento de um contrato no qual o cliente elencava minuciosamente os detalhes da obra encomendada, impondo-lhe a dificuldade. Depois, cabia aos artistas compor uma obra-prima driblando as dificuldades de tantas exigências.

Essa é a miscelânea organizativa e cultural daquela incubadora de gênios que foi a oficina renascentista. Levando em consideração que em uma cidade pequena como Florença havia perto de cinquenta, todas extremamente operantes de dia e animadíssimas de noite, todas promotoras ou partícipes de um aceso debate cultural; levando em consideração que dentro e ao redor delas havia uma competição de emulação entre os alunos, de rivalidade entre os mestres, de concorrência recíproca, de revanchismos entre nobres e religiosos; levando em consideração que na competição deflagrada por ocasião dos grandes concursos para obras públicas e nas discussões que a cada vez acompanhavam a proclamação dos vencedores; levando em consideração os subterfúgios, as fofocas, os chilikques, os escândalos e até mesmo os delitos que assolavam a movimentada vida florentina; apenas levando em consideração isso tudo, pode-se ter uma ideia da irrepetível trama, do irresistível palpar, da atmosfera entusiasmante que representou aquele período e aquele lugar, dele fazendo um momento único.

A academia

O noviciado artístico era muito severo. Cennini disse que o aluno deveria permanecer pelo menos seis anos para aprender as primeiríssimas operações manuais para só então “na prática, colorir, adornar com mordentes, fazer paramentos em ouro, habituar-se a trabalhar na parede, por outros seis anos, sempre desenhando”.

Na oficina, o discípulo podia encontrar todo o saber, o acolhimento, a proteção, o afeto que provavelmente esperava, mas podia encontrar também dificuldades e exploração. O outro inconveniente da oficina era de ordem estilística: o aluno absorvia do mestre todo o bem e todo o mal, sem poder comparar métodos e estilos distintos, sem poder escolher entre abordagens alternativas. Um último inconveniente do sistema formativo baseado nas oficinas era o laço indissolúvel com as corporações, que assegurava ao artista uma assistência confortável, mas o amarrava à condição social médio-baixa dos artesãos. Gradativamente, então, insinuou-se a exigência de um sistema formativo totalmente novo – que receberá o nome de *academia* – desvinculado da relação absorvente, onívora, entre mestre e aluno; um sistema finalmente capaz de ancorar a prática a um sólido fundamento teórico e conferir à arte, considerada atividade predominantemente manual, marca liberal que cabia a atividades intelectuais como a matemática, a literatura e a filosofia.

Michelangelo amava repetir que “se pinta com o cérebro e não com a mão”. Leonardo tece o elogio seja à prática, seja à teoria, mas atribui primazia a esta última:

Estuda antes a ciência e, depois, segue com a prática, nascida dessa ciência... Aqueles que se apaixonam pela prática sem ciência são como o timoneiro que entra em navio sem timão ou bússola, que nunca sabe ao certo para onde vai. A prática deve ser sempre edificada sobre a boa teoria.

Sete gravuras atribuídas a Leonardo e acompanhadas pelas palavras “Academia Leonardi Vinci” levaram a pensar que tenha sido ele próprio quem criou em Milão a primeira academia propriamente dita. Mas o mérito de uma primeira, verdadeira, ainda que embrionária, deve ser atribuído a Lourenço, o Magnífico, que, por volta de 1490, mandou organizar no jardim dos Médici da praça S. Marco “uma escola de pintores e escultores excelentes”, como conta Vasari. Foi essa a primeira academia moderna, destinada a aperfeiçoar-se em sucessivas versões até se tornar um

modelo para as futuras universidades de todo o mundo.

Em conformidade com o pensamento de Leonardo, na academia vigiam programas precisos, ensinamentos diversos confiados a diversos mestres, a possibilidade de escolher, entre disciplinas, professores, escolas e examinadores, aqueles mais afins às próprias inclinações. Iniciava-se com o estudo da perspectiva; depois era introduzida ao estudante a teoria e a prática da proporção; em seguida, o desenho, pela cópia de obras dos mestres, desenhando relevos e copiando do real; por fim, com uma espécie de empurrão, o estudante era orientado na prática da própria arte pessoal.

Nascidas de modo informal, na segunda metade do século XVI, as academias conquistaram sua própria estrutura, estabeleceram seu próprio estatuto, adquiriram uma fama cada vez mais ampla, exerceram um papel preciso na formação dos artistas e na elaboração de novos estilos. Somente mais tarde elas acabariam degeneradas em um envelhecido academicismo.

Grandeza e ambivalência

Em síntese, o modelo de vida renascentista é algo de inédito sobre a face da Terra. Sobretudo no século XV, “um pontífice podia aliar plenamente interesses políticos e culturais, enquanto um príncipe tratava com igual gravidade uma séria questão diplomática e a busca de uma relíquia, enquanto um douto abandonava a leitura de Salústio para cumprir a tarefa de apunhalar um tirano. O Classicismo redescoberto fazia-se sangue e ação; homens políticos e gênios militares punham-se a divagar diante dos bustos de Cesar e Cipião, e os novos mecenas faziam questão de ter ao seu lado historiadores e poetas que tornariam imortais o seu nome e o nome de seu século, tal como ocorreu com Augusto”.

Essa passagem de Eugenio Garin faz lembrar que mesmo um movimento tão fascinantemente criativo surtiu todavia efeitos ambivalentes: a sua busca pelo passado levou alguns a revitalizar a grandeza do Classicismo e outros a incorrer no pedantismo erudito; a busca pela glória levou alguns ao mecenatismo e às grandes empresas, outros às conspirações, à arrogância e aos delitos; a busca de si mesmo levou alguns ao crescimento pessoal, outros à estéril introversão; o amor pela verdade levou alguns ao refinamento da própria educação, outros à temeridade e à fogueira; a busca pela fama externa levou alguns à realização de feitos históricos, outros à intolerância e à loucura.

Não podemos deixar de nos considerar clássicos

Os surpreendentes vestígios dos templos e dos teatros gregos, as ruínas colossais dos templos, dos teatros e das termas romanas estão espalhados por toda Europa, África e Ásia. Palavras da etimologia grega e romana estão presentes do vocabulário de quase todos os países do mundo. Em qualquer lugar – de São Petersburgo a Las Vegas – são imitadas as características estilísticas da arquitetura e da escultura clássica. A história da Grécia e de Roma, através de suas literaturas e dramaturgias, mas também através de obras de Shakespeare e Bramante, de Mozart e Beethoven, de Yourcenar e Gore Vidal, penetrou na cultura do mundo todo, emprestando a cada geração seu classicismo inspirador.

Não podemos deixar de nos considerar clássicos porque é isso que nos impõem as nossas raízes; o Mediterrâneo nos impõe, com sua mistura de raças, religiões e experiências; impõe-nos a forma do nosso pensamento, marcada pela lógica de Aristóteles, pelo equilíbrio de Adriano e pelo direito

de Justiniano.

Quando pensamos, pensam em nós a *tesis* e a *metis* da Ática; quando brincamos e dançamos, brincam e dançam em nós os corais e as musas helenísticas; quando falamos de globalização, reproduzimos a experiência da Roma imperial, que enviava seus exércitos a todas as regiões conhecidas, decidindo seus destinos por meio de suas leis.

A formação humanística que completou a cultura de Galileu e Voltaire, que alimentou a mente de Dante, de Cervantes e de Goethe, que educou milhões de jovens em todas as escolas do planeta, vem-nos do Gymnasium de Pergamo, da Academia de Platão, da oficina de Florença. Aquela Florença que nos deu a beleza renascentista, a liberdade sem preconceitos da vida em comunidade, a cúpula de Brunelleschi e o David de Michelangelo.

Do mundo clássico herdamos a capacidade de apreciar o sentido das coisas que já temos mais que acumular coisas novas e insensatas. É essa preferência que tornou a Grécia sabiamente imune ao consumismo compulsivo, desviando sua tensão essencial do naufrágio no fútil para a conquista do verdadeiro e do belo.

Do mundo clássico herdamos o desprezo pelo cansaço bruto, o apreço pelo trabalho intelectual, a predisposição ao ócio criativo no qual estão sintetizados o trabalho para criar riqueza, o estudo para conquistar o conhecimento, a alegria para atingir o bem-estar.

Povo de Deus

O MODELO

hebraico

*Serei achado por vós, diz o Senhor, e farei voltar aos vossos cativos e congregar-vos-ei de todas as nações, e de todos os lugares para onde vos lancei, diz o Senhor, e tornarei a trazer-vos ao lugar de onde vos transportei. **Jeremias 29,14***

Uma nação errante

Os judeus religiosos estão convencidos de que cedo ou tarde o Messias virá, precedido por terríveis tragédias, mas finalmente capaz de resgatar o povo de Israel da escravidão e, com isso, redimindo todos os outros povos, apaziguando-os com os judeus em um *shalom* universal, feito de verdade, paz e justiça. Nesse estado de graça, segundo as palavras proféticas de Isaías, finalmente as espadas serão transformadas em foices; e as lanças, em arados. A versão “laica” desse acontecimento acredita que o Messias chegará quando todos os homens tiverem finalmente um comportamento correto. Depois dessa grande libertação, haverá um não melhor definido “mundo vindouro”.

A consequência de tudo isso faz da história hebraica uma longa narrativa sobre memória, sobre espera, esperança e certeza. E faz desse povo uma nação errante, vivendo em perene busca de uma pátria que seja sua e em perene espera pelo seu Messias. Se o católico James Joyce dizia: “Eu quero escapar do pesadelo da História”, com razão ainda maior um velho ditado sionista diria: “Trocáramos, com prazer, muitos séculos de História por um pouco de geografia.”

Hoje, os judeus são 15 milhões em todo o mundo. A maior parte (5,704 milhões) reside em Israel e quase o mesmo número nos Estados Unidos (5,275 milhões). Outros 484 mil vivem na França; 375 mil no Canadá; 292 mil no Reino Unido; 205 mil na Rússia. No Brasil, são 96 mil e, na Itália, 28 mil. Trata-se, contudo, de números modestos comparados aos fiéis das outras duas religiões monoteístas – os cristãos e os muçulmanos –, que têm em comum o mesmo Deus, o mesmo Velho Testamento (chamado de *Tanach* pelos judeus), e o mesmo profeta Abraão, mas com interpretações, modalidades e conclusões completamente diferentes. E, no entanto, há alguns milhares de anos, essa exígua minoria continua a influenciar o âmago dos acontecimentos humanos, deles permanecendo protagonista.

Enquanto o hinduísmo, o confucionismo, o budismo são religiões *cósmicas*, para as quais o divino é múltiplo e se manifesta na ordem natural, o judaísmo, o cristianismo e o islã são religiões *históricas*, para as quais Deus é único e se manifesta através de fatos e textos que a tradição situa com exatidão no tempo e no espaço, mesmo que, em muitos casos, não existam confirmações objetivas desta colocação.

Torá, povo e terra

Mas qual modelo de vida nos oferece o povo judeu? Qual a sua origem? Quais são as suas mensagens mais ricas em significado?

A entidade do modelo hebraico baseia-se em uma tríade: Torá, povo e terra. A Torá ou Lei, texto sagrado por excelência, confiada por Deus a Moisés, corresponde ao que os cristãos chamam de *Pentatêuco*, isto é, os cinco primeiros livros do Velho Testamento que descrevem a origem da humanidade; a aliança estabelecida por Deus com o seu povo escolhido através de Abraão, Isaac e Jacó; o cativeiro dos judeus no Egito; a sua libertação, ao que parece no século XII a.C., sob a liderança de Moisés, o maior dos profetas; a chegada à Terra Prometida; a entrega da Lei a Moisés no monte Sinai, 49 dias depois da fuga do Egito. A Torá, além de impor aos judeus os mandamentos que valerão para todos os seres humanos, alcança os demais especificamente por meio daqueles, de

modo a garantir-lhes a diversidade, a singularidade, a predileção.

O povo é composto pelos judeus natos e pelos convertidos à religião judaica. O parlamento israelense definiu como judeu “aquele que é nascido de mãe judia ou que se converteu ao judaísmo e não pertence a outra religião”.

A terra é a Palestina, da qual os judeus foram expulsos por Nabucodonosor em 587 a.C., e depois outra vez expulsos pelos romanos no século I a.C., ocasionando o que se chama de diáspora. Nasceu então a organização atípica de um povo que desejava permanecer uma nação mesmo que já não possuísse uma pátria. Durante 26 séculos consecutivos, o que servirá de elemento aglutinador desse povo, apesar da sua dispersão geográfica, será a tríplice força centrípeta da fé em um Deus único, da Torá ou Lei, e da esperança na chegada do Messias, e também a “guetização” e a perseguição que lhe foram infligidas por outros povos. Cada uma das três forças centrípetas, de fato, será objeto de perseguição: o antijudaísmo, de marca predominantemente cristã e medieval, contestará a visão religiosa dos judeus; o antissemitismo, iniciado na segunda metade do século XVIII, contestará a sua consistência enquanto povo e lhes imputará uma identidade de raça; o antissionismo, contemporâneo ao Estado de Israel, contestará a legitimidade da ocupação da Palestina pelos judeus. Cada uma dessas três perseguições servirão como ulterior elemento aglutinador de uma multidão dispersa que jamais desistirá de considerar-se povo e também nação.

Pecado-punição-arrependimento-resgate

O que permanece sem explicação é como um povo que se sente escolhido por Deus, o único com quem Deus firmou e confirmou um pacto de aliança, é também o povo mais massacrado por expulsões, perseguições, extermínios e guerras. Para conciliar essas duas circunstâncias tão contraditórias, aos judeus religiosos não resta outra alternativa senão culpar a si mesmos, buscando na história não apenas os méritos que justifiquem a predileção divina e a esperança em um resgate messiânico, mas também as causas para um castigo tão impiedoso, feito de exílio, marginalização, perseguição e extermínio. Como aponta o italiano Pietro Stefani, especialista na Bíblia e em estudos judaicos, a sequência histórica linear e não cíclica é: “culpa-punição-arrependimento-resgate”.

A história dos judeus é um suceder de punições: Nabucodonosor, como vimos, expulsou-os de Jerusalém em 587 a.C.; Antíoco IV Epifânio (chegado ao trono em 175 a.C.) punia qualquer um que seguisse os mandamentos hebraicos.

Com a ocupação romana da Palestina, os judeus saduceus assumiram um comportamento colaborativo, os judeus zelotes adotaram um comportamento de oposição e os judeus sicários seguiram o caminho do combate “terrorista”.

Uma vez em guerra contra Roma e derrotados tanto por Vespasiano quanto por Tito (70 d.C.), um quarto dos judeus de Israel morreu nos combates. Permanece célebre, dessa primeira guerra judaica, o suicídio coletivo de mil judeus da comunidade dos sicários, que, por quatro anos, refugiados na fortaleza de Massada, resistiram heroicamente ao assédio de mil legionários romanos e, por fim, em vez de renderem-se ao inimigo, preferiram a morte.

Uma segunda guerra contra Roma terminou, em 135 d.C., com 850 mil mortos, a submissão de grande parte da população judaica e a proibição de acesso a Jerusalém. Toda a região foi rebaixada a província de Roma, com o nome antijudaico de Palestina.

Depois do decreto de Constantino em favor dos cristãos, os judeus foram marginalizados em todo o império e cada vez mais perseguidos. Mais tarde, com a conquista da Sicília e da Espanha pelos muçulmanos, os judeus, em minoria, conviveram com os cristãos e os islâmicos.

As Cruzadas fomentaram a perseguição e a eliminação dos judeus durante todo seu percurso: foram mais de 10 mil mortes, e muitos judeus, principalmente aqueles batizados à revelia, preferiram o suicídio coletivo. Um massacre de judeus foi perpetrado pelos cruzados em Jerusalém (1099), e suicídios coletivos de judeus aconteceram também na Inglaterra, no período da terceira Cruzada (1189-92).

Com duas bulas, os papas Calixto II e Inocêncio II, e posteriormente o IV Concílio de Latrão (1215), declararam “servidão perpétua” para qualquer judeu, obrigando-os a portar um sinal distintivo em suas vestes. Sendo-lhes proibido o exercício de outras profissões, os judeus dedicaram-se ao artesanato, ao comércio e ao empréstimo de dinheiro.

Durante toda a Idade Média, os judeus foram obrigados a queimar os livros sagrados, a escutar os sermões cristãos, a sofrer frequentes expulsões, e até mesmo a aceitar a acusação de envenenar os poços e conspirar contra os cristãos. A partir do final do século XV, na Espanha, foram expulsos ou então obrigados a renunciar à sua fé, submetendo-se ao batismo forçado, caindo nas garras da Inquisição. Muitos preferiram sofrer o martírio. Mais de 100 mil, por oportunismo, por necessidade ou por força maior, converteram-se formalmente, permanecendo, porém, às escondidas, fiéis ao judaísmo. Esses convertidos ou *cristianos nuevos* foram denominados “marranos” e, em algumas áreas, como em Portugal, terminaram por ser odiados porque, não mais sendo judeus, e jamais aceitos como cristãos, eram considerados ateus e hereges.

Em 1516, em Veneza, foi instituído o primeiro gueto cercado por muros e cancelas, onde os judeus eram obrigados a viver, sendo forçados a permanecer reclusos à noite (em 1870, o último gueto será abolido em Roma). Com a Contrarreforma, foram permitidas aos judeus apenas a gestão de bancos de penhores e a venda de roupas usadas.

O Iluminismo garantiu ao judeu solteiro a plena cidadania, primeiro na França e nos Estados Unidos, mas negou à coletividade dos judeus a identidade de povo: “Tudo deve ser negado aos judeus enquanto nação; mas tudo lhes será garantido enquanto indivíduos”, disse o conde Clermont-Tonnerre, dirigindo-se à Convenção. Começou, assim, uma “assimilação” dos judeus, com casamentos mistos, exercício de profissões liberais, empreendimentos financeiros e comerciais, liturgia em língua local etc.

Péssima, todavia, era a condição dos três milhões de judeus em território russo; tanto que dois milhões emigraram, sobretudo para os Estados Unidos.

Solução final

O nacionalismo do final do século XIX e metade do século XX verá os judeus como um inimigo natural. Pertencendo ao país de residência e, ao mesmo tempo, ao povo hebreu, os judeus pareciam uma ameaça à integridade e à segurança dos Estados. Essa perigosa, porque ambígua, identidade estrangeira era agravada pelo aparente arcaísmo dos seus rituais e pela diversidade de língua. Tudo confluiu no mito da raça e no racismo. Bismarck acusou os judeus inscritos no Partido Liberal-Nacional de conivência com os estrangeiros; mais tarde, a liderança de alguns judeus (Trótski, Rosa Luxemburgo etc.) na Revolução Comunista serviu de pretexto para que Hitler, que chegou ao

poder em 1933, promulgasse as leis raciais que proibiriam os cidadãos arianos de até mesmo manter relações sexuais com cidadãos judeus.

Em 1938, houve, na Alemanha, uma onda de violência contra os judeus, enquanto, na Itália, o fascismo promulgava as leis “em defesa da raça”.

Em 20 de janeiro de 1942, a Conferência de Wannsee organizou a “solução final para a questão dos judeus”, programando a morte de todos os judeus do mundo. Ao final de 1942, já havia sido fuzilado um milhão e meio de judeus. Outro milhão e meio foi exterminado no campo de Auschwitz-Birkenau. Novecentos mil foram exterminados em Treblinka. Seiscentos mil em Belzec. Duzentos mil em Sobibor. Duzentos mil em Chelmno. Ao todo, as vítimas da Shoà foram 5,950 milhões. Pensem que dos 3,250 milhões de judeus que viviam na Polônia 3 milhões foram eliminados.

A Terra Prometida

No que se refere ao retorno à Terra Prometida, o nascimento (ou o renascimento) do Estado de Israel, em 1948, salda ao menos uma parte da dívida divina. Israel tem 7,200 milhões de habitantes, dos quais 76% são judeus, 16% são muçulmanos e o resto pertence a outras religiões. O PIB *per capita* é de 28.500 dólares. Só 2% vivem da agricultura, contra 20% que vivem da indústria e 78% dos serviços. O analfabetismo é quase inexistente; há 133 celulares para cada 100 habitantes; um a cada três habitantes tem acesso à internet. A maioria dos judeus do mundo está orgulhosa dessa radicação em Israel, acompanhada por uma guerrilha ininterrupta, que às vezes termina em guerra. Contudo, mais da metade dos judeus dispersos no mundo preferem permanecer nos países em que vivem a transferir-se para a Terra Prometida.

Puro e impuro

O comportamento judeu é condicionado não apenas pela Lei, mas também pela narrativa, pela transmissão, pelo estudo, pela pluralidade do debate e pela unidade da prática dos ensinamentos do Livro. Disso resulta que, para um judeu religioso, cada ação cotidiana, individual, coletiva ou política deve considerar as letras da Lei, com suas várias interpretações, com as orientações dos rabinos, com a literatura e com a tradição. Basta pensar que só a *Mishnà*, isto é, a coletânea de tradições orais e de ensinamentos codificada no início do século III d.C., está subdivida em 63 tratados. Por sua vez, a *Mishnà* foi e ainda é comentada, dando origem ao Talmude palestino, de 39 tratados, e ao Talmude babilônico, oito vezes mais extenso, tendo, ao todo, seis mil páginas.

Os mandamentos dados ao povo judeu criam e exaltam sua identidade cultural e ritual, codificando os comportamentos individuais e coletivos que se referem ao direito, à vida, à morte, ao corpo, à procriação, à doença e às festas. Cada coisa relembra outra e antecipa outra ainda. Todo dia, semana, mês, ano, toda a vida é uma sucessão de recordações e bênçãos.

Tudo o que há de puro e de impuro está minuciosamente codificado. As causas máximas de impureza estão ligadas à vida e à morte: o contato com os cadáveres, as menstruações, as relações sexuais, o parto. Também misturar leite e carne na comida ou alimentar-se de animais que não apresentem, ao mesmo tempo, duas condições: ser ruminantes e ter as unhas divididas. Ou alimentar-se de algumas partes de animais, puros ou impuros, como o sangue e a gordura.

Quando acorda e quando dorme, quando termina uma refeição e quando usufrui de alguma coisa,

quando assiste a um fato natural de relevância particular, quando recebe uma boa ou má notícia, o judeu praticante bendiz ao Senhor: até cem vezes ao dia, como recomenda o Talmude. Cobrir a cabeça com o *kippà*, deixar o *tefillin* no braço e na testa, vestir o *tallit* durante a oração, participar das liturgias, respeitar o repouso sabático em que é proibido comerciar, viajar, acender o fogo etc.; festejar o Ano-Novo, realizar a narração bíblica, acompanhando-a com determinados gestos durante o jantar de Páscoa (*Sêder de Pessach*), celebrar o *Kippur* com uma confissão pública dos próprios pecados e abstendo-se, por 25 horas, de comer, beber, lavar-se, calçar sapatos de couro e de ter relações sexuais são apenas alguns dos rituais que figuram no ano litúrgico dos judeus. A esses juntam-se os mandamentos, que são as obrigações da circuncisão, do estudo, do matrimônio religioso com pessoa judia, da língua hebraica, indispensável para que se obtenha maioria aos 13 anos com a cerimônia do Bar Mitzvah.

Em todas essas manifestações, a mulher possui um papel importante, mas secundário, ainda que a transmissão dos costumes hebraicos seja matrilinear. Infelizmente a igualdade de gêneros é uma dimensão ausente no judaísmo. Por mais que nos esforcemos em fazer acrobacias interpretativas, é impossível extrair dos textos sagrados o conceito de igualdade entre os sexos. A mulher, ainda que respeitada, nunca é posta em plano de igualdade e não goza dos mesmos direitos religiosos, nem mesmo quando é mãe ou até heroína.

O que significa ser judeu?

Os judeus não têm nem papa nem representante oficial, nem porta-voz nomeado. Seus textos de referência são infinitos como suas profissões, suas sedes geográficas, sua produção artística e literária. Para conhecer profundamente a cultura hebraica, pedi ajuda a Hubert Jaoui, um estudioso judeu que refletiu a fundo sobre a sua vivência como tal, seja pessoalmente, seja através de pesquisas conduzidas pela Createca, uma associação sem fins lucrativos que se dedica à pesquisa aplicada na França e na Itália.

Segundo Jaoui, todos já nos perguntamos inúmeras vezes o que significa ser judeu, sem conseguir dar uma resposta que elucide a questão.

De fato, não se trata de uma raça: no Museu da Diáspora de Tel Aviv, há uma sala chamada ironicamente de “O tipo judeu” em que são expostas dezenas de fotos de todos os tipos de judeus, do asiático ao escandinavo.

Não se trata em absoluto de uma religião homogênea: talvez existam mais judeus ateus ou agnósticos do que crentes. “Os cristãos”, diz uma narrativa muito conhecida, “creem na Trindade, pai, filho e espírito santo. Nós, judeus, temos apenas um Deus... e não acreditamos nele”.

Não se trata de um povo: há mais judeus fora que dentro de Israel, cuja população representa menos de um terço da inteira Diáspora.

Não se trata de uma língua: a maioria dos judeus espalhados pelo mundo não fala hebraico.

Não se trata de uma cultura: a literatura, a música, a culinária, os costumes dos judeus asquenazes não têm qualquer semelhança com os dos judeus orientais, nem os dos sefarditas.

Mas então, o que significa ser judeu? Para responder a essa pergunta, Jaoui toma emprestado de Eric Berne, filho de um rabino e fundador da Análise Transacional, o conceito de “roteiro”, entendido como percurso conceitual que consiste nas normas e nos valores transmitidos de genitor a genitor, na sensibilidade transmitida de criança a criança e no saber-fazer que se transmite de

adulto a adulto. A confluência dessas mensagens se traduz nas atitudes e comportamentos, cujo conjunto se encontra, *mutatis mutandis*, em quase todos os judeus, incluídos também aqueles que negam o seu judaísmo.

Partindo dessa premissa, Jaoui destacou exatamente doze dimensões características, cada uma delas presente pelo menos parcialmente na personalidade de qualquer judeu. Isso não descarta que haja alguns “goy” (não judeus) que possuam essas características “hebraicas” mais ainda que os “ratos de sinagoga”, assim como – compartilhando, nesse ponto, a afirmação de Martin Buber – o judeu Jaoui pretende ser mais cristão que a maior parte dos cardeais. Eis, então, as doze características da personalidade hebraica.

Respeito ao contrato firmado. O primeiro princípio consiste no respeito absoluto ao *contrato*, ou seja, ao compromisso adquirido. Essa característica é a mais importante, porque é a base do monoteísmo hebraico. Se é verdade que a maior parte dos mitos hebraicos, como demonstrou Robert Graves, são de origem mesopotâmica; se é verdade, como defendeu não apenas Freud, que Moisés, egípcio dissidente, era herdeiro espiritual do faraó monoteísta Akhenaton, não é menos verdade que a sua potente inovação reside na ideia de contrato firmado entre dois signatários como o Homem e Deus. O Deus da Bíblia não tem direito nem às escapadelas de Júpiter, nem às cóleras caprichosas dos outros habitantes do Olimpo. Não possui nenhuma realidade física, nem mesmo o nome, e dialoga com os humanos utilizando apenas os profetas. Não dá prova nem de condescendência nem de compaixão. Julga apenas as ações, nunca as intenções. Em resumo, é a moral, é a distinção entre o Bem e o Mal que – muito antes de Kant – diferencia o humano de tudo que é animal e mecânico.

Acolhimento. A segunda dimensão da cultura judaica descrita por Jaoui é a abertura em relação ao estrangeiro. Um *leitmotiv* da *Haggadah* que se lê na noite do Pessach, a Páscoa judaica, recomenda não esquecer jamais que os judeus foram estrangeiros no Egito. O judeu deve tratar o estrangeiro melhor que a seu irmão, pois aquele de fora é fraco e desprovido, presa da hostilidade e da angústia. O respeito à diferença é um valor absoluto que rechaça qualquer forma de discriminação e torna um dever a abertura para o outro.

Estudo e conhecimento. A terceira característica consiste na importância dada ao estudo e ao conhecimento: aprender significa enriquecer a própria personalidade e crescer moralmente. Não pode existir um judeu analfabeto; a educação é um dever, porque liberta da escravidão da ignorância. A leitura permite o acesso aos textos sem a necessidade de recorrer-se a intermediários. Até pouco tempo atrás, qualquer judeu adulto capaz de ler o hebraico poderia tornar-se rabino. Alguns judeus ortodoxos chegam ao excesso: enquanto o marido passa dias inteiros na escola talmúdica (*yeshivah*), a mulher, três vezes oprimida, provê a sobrevivência da família com sua generosidade e seu trabalho.

Recentes estudos aprofundaram a relação entre a instrução e acontecimentos históricos ligados aos judeus. Um livro de Maristella Botticini (Universidade Bocconi de Milão) e Zvi Eckstein (Universidade de Tel Aviv) parte da constatação de que os judeus eram 5 milhões antes da derrota de 70 d.C. pelos romanos e da destruição do templo de Jerusalém; no século VI estavam reduzidos a 1,2 milhão, dispersos principalmente pela Mesopotâmia e pela Pérsia. Como pode ter ocorrido

tamanho decréscimo? Seguramente contribuíram para isso as doenças, a carestia, as perseguições e as guerras, mas há outra explicação que justifique esses números. Segundo os dois estudiosos, a causa reside no fato de que, sem sólidas referências topográficas, como Jerusalém e seu templo, escolhidos como destinos de peregrinação, para os judeus tornava-se vital a união em torno da Torá e sua leitura. Mas, para ler, é necessário instruir-se, ir à escola. Não por acaso a ordem do sumo sacerdote Joshua ben Gamla, que remonta a 63-65 d.C., é de que todo pai judeu deveria mandar os filhos à escola, assim que cumprissem seis ou sete anos. A instrução era cara, comprometendo o lucro, em virtude dos braços tirados da agricultura e o gasto crescente das despesas com a escola, e nem todos os judeus podiam permitir-se tal coisa. Muitos, então, não podendo seguir a prescrição do sumo sacerdote, abandonaram o judaísmo. Mas aqueles que permaneceram deram origem a uma verdadeira revolução cultural. Os avôs e pais eram agricultores; os filhos e os netos, graças à instrução, tornaram-se um povo alfabetizado em um mundo de analfabetos. A superioridade “técnica” do saber ler e escrever acelerou a profissionalização: os judeus aprenderam línguas e matemática, urbanizaram-se, aprenderam o ofício de tintureiros, tecelãos, vidraceiros, médicos, negociantes de moedas, banqueiros, fabricantes de armas e de instrumentos científicos. Praticando o comércio, rodaram o mundo. E quando o islã, do século VIII em diante, criou um mercado global que se estendia da Espanha à Índia, com grandes cidades como Bagdá, que no século IX já atingia 1 milhão de habitantes, os judeus aproveitaram essa grande oportunidade para tornarem-se o *network* mais culto e empreendedor do mundo até então conhecido. Abrindo escritórios, oficinas e sucursais, de Basra ao Cairo, de Áden a Nápoles, demonstraram, desde então, que vale a pena investir em conhecimento e instrução.

Pela causa da verdade. A quarta dimensão, ligada à anterior, consiste em questionar todas as verdades estabelecidas, de modo a não se tornarem dogmas e objeto de idolatria. A leitura dos textos não deve ser feita com o respeito reverencial com que os muçulmanos dispensam ao Corão, considerando-o literalmente, ditado palavra por palavra pelo próprio Alá. A retomada da discussão dos textos sagrados não é simplesmente tolerada: é exigida. Qualquer verdade, se não for sistematicamente submetida ao crivo da razão, corre o risco de tornar-se um dogma, um ídolo. Nenhuma frase está livre da interpretação. Os jogos semânticos são mais que uma ginástica benéfica ao espírito: são um dever de irreverência. E essa busca por sentido não deve nunca acabar, porque não existe uma utópica, e perigosa, verdade definitiva. O percurso não é um meio: é o fim.

Curiosidade sistemática. O quinto princípio da cultura hebraica, indicado por Jaoui, está na propensão à pesquisa e à descoberta contínua: a hipervalorização da curiosidade. Remexer nos mistérios, procurar entender tudo, questionar sem trégua pode ser realmente cansativo para quem não é judeu, mas é totalmente normal para quem o é. É conhecida a anedota em que um fiel pergunta ao rabino: “Por que, quando se faz uma pergunta a um judeu, ele o responde com uma outra?” E o rabino: “Por que não deveria responder com outra pergunta?”

Rejeição à submissão passiva. A sexta característica, kantiana por excelência, consiste na não submissão passiva à autoridade: “É necessário respeitar aquele que é respeitável e não simplesmente o que é respeitado.” Assim, se a autoridade é considerada ilegítima, a não submissão

já não é um direito, mas sim um dever. Um verdadeiro judeu não se curva diante de ninguém, nem diante de Deus. Dialoga de igual para igual, quer entender antes de aceitar, rejeitando se não estiver convencido. O exército israelense foi um dos primeiros – depois seguido pelo francês e pelo italiano – a introduzir o dever da desobediência: diante de uma ordem tola ou imoral, o subordinado deve refutá-la se não quiser dividir a responsabilidade com seu superior.

Justiça mais que compaixão. A sétima dimensão, difícil de realizar e ligada à lei do talião, consiste na superioridade dada à justiça em relação à compaixão. De fato, a lei do talião, fixando a equivalência entre um erro e a sua punição, representa um progresso em relação aos costumes preexistentes porque evita o aumento da vingança. O Deus da Bíblia não é bom, não é um “cara legal”. A justiça é, para os judeus, um valor superior em relação à compaixão. Em um contrato, a dimensão “adulto” prevalece e não dá lugar à empatia. Em termos junguianos, poderíamos dizer que o *thinking*, isto é, o pensar, ultrapassa o *feeling*, isto é, o sentir. Isso não exclui o amor ao próximo, conceito presente na Bíblia muito antes de ser retomado por Jesus, mas não se trata de um amor incondicional, que se estende universalmente a todo mundo. Para ser correta, a justiça deve apoiar-se em bases racionais.

Fazer mais que pensar e crer. A oitava característica consiste na convicção de que o *fazer* é mais importante que o *pensar* e o *crer*. Os filósofos existencialistas diriam que a *Existência* precede a *Essência*. A pessoa se define através dos seus atos. O ateu justo, aos olhos de Yahvè (Deus), tem infinitamente mais méritos que o crente sem brios ou apenas passivo, culpado da sua negligência em relação à miséria e à injustiça. Essa posição antecipa a “praxologia” paradoxalmente comum ao marxismo e à ideologia dos pioneiros dos Estados Unidos. O mundo é uma reserva de possibilidades postas à disposição do homem: cabe a este último servir-se dela para cumprir o seu destino de cocriador do universo.

Aceitar as regras do país que o acolhe. O nono princípio consiste em uma forma de saber viver: a aceitação respeitosa das regras do país que o acolhe. Em uma mesquita islâmica, os sapatos devem ser retirados; em uma igreja católica, os homens descobrem a cabeça, enquanto as mulheres a cobrem; em uma república, deve-se comportar como cidadão leal.

Equilíbrio entre particular e universal. A décima característica consiste no equilíbrio dialético entre *particular* e *universal* que se impôs recentemente como uma das chaves para compreender a mundialização. O neologismo *glocal* é uma contração de global e local que elimina as contradições de ser, ao mesmo tempo, bretão, francês, europeu e cidadão do mundo. Apenas permanecendo fiel às próprias raízes, geográficas ou culturais, pode-se obter a universalidade. Ser judeu significa aceitar fazer parte de uma minoria e sentir-se bem seja com as minorias, seja com as majorias, sem sentimentos de superioridade e tampouco de inferioridade.

Rejeição do sofrimento e busca do prazer. O décimo primeiro fundamento refuta a valorização do sofrimento visto como o caminho em direção à transcendência. O bem-estar do corpo e o valor do prazer, vividos no respeito a si a aos outros, são pontos cardeais do judaísmo. O convite à festa, e mesmo à embriaguez, é frequente nos rituais. O sofrimento não é uma prova imposta por Deus,

mas o resultado negativo de eventos incontrolláveis. Fazer o bem para si, buscar o prazer dos sentidos, evitar qualquer forma de mortificação representam as maiores diferenças entre o judaísmo e o cristianismo, que exalta as dores terrenas, como veremos na *Rerum Novarum*. O dever conjugal, contrariamente àquilo que a maioria das pessoas pensa, não requer a permanente disponibilidade da mulher, mas sim o empenho do marido em dar prazer à mulher.

Humor e autoironia. A última característica, que consiste no humor e na autoironia, é talvez a mais conhecida e tipicamente judaica. Rir é por si uma libertação e ajuda a suportar as adversidades com um mínimo de distanciamento. Só um judeu pode contar piadas sobre judeus, e até mesmo sobre campos de extermínio, sem ser acusado de antissemitismo. Rir de si mesmo, brincando com as próprias situações dramáticas, significa relativizar seu poder destruidor, exorcizando *a priori* a eventual agressividade alheia.

Não podemos deixar de nos considerar judeus

Do modelo de vida judaico, reconstruído através da religião, da história e dos traços culturais hebraicos, surgem múltiplas sugestões para um modelo novo, universal, adequado às condições e às aspirações dos contemporâneos. O fato de que os judeus tenham permanecido uma entidade coesa sem possuírem uma pátria e uma nação nos ensina a força coesiva que podem ter os laços primários, a cultura, a solidariedade e a coragem coletiva diante das perseguições e “guetizações.”

A fé, sobretudo em um Deus único e transcendente, ensina-nos sobre a necessidade de pontos de referência que carregamos dentro de nós e sobre a tenacidade que tal fé é capaz de trazer a quem a cultiva.

O papel da esperança, sobretudo no retorno do Messias e na certeza do resgate, simétrica ao arrependimento pelo pecado cometido, conferiram ao povo judeu a força necessária para vencer obstáculos cruéis, a que nenhum outro povo foi submetido tão devastadoramente e por tempo tão longo. Fé em uma ideia, esperança de uma palingênese, certeza do resgate são caminhos interiores que podem atravessar um laico tanto quanto um crente.

Com a ajuda das preciosas observações de Hubert Jaoui, cabe recordar o convite hebraico, seja para acolher amorosamente entre nós o estrangeiro, seja para adaptar-se pacientemente aos estrangeiros que nos acolhem quando somos nós os imigrantes. O papel primário do estudo e do conhecimento; a rejeição às verdades absolutas e a sabedoria para transformá-las em hipótese a ser demonstrada; a curiosidade sistemática, filha da ignorância e mãe do conhecimento; a fidelidade heroica à própria fé; a capacidade de conjugar o local com o global, sendo nós todos nômades e sedentários ao mesmo tempo; a rejeição da dor como expiação e a busca do prazer como plenitude de vida; a força positiva da ironia e da autoironia representam outros tantos pontos de referência para o projeto de um modelo universal que o mundo contemporâneo tem o dever de elaborar e legar à posteridade.

Assim como, em minha opinião, seria oportuno que esse modelo, em relação ao modelo judeu, desse também importância às intenções pelas quais os indivíduos agem, para além dos resultados concretos que conseguem obter. E seria de bom prognóstico, por fim, que a exigência de justiça, tão intensamente sentida pelos judeus, não suplantasse a compaixão, sendo a *pietas* uma das virtudes mais sublimes que o mundo clássico nos legou.

Finalmente, o modelo hebraico, através das perfídias e das perseguições a que foram submetidos os judeus, ensinou-nos que a maldade humana não tem limites e – como lembra Camus, na conclusão de sua obra-prima – “o bacilo da peste nunca morre e pode permanecer durante décadas adormecido nos móveis e objetos de casa; pode ficar pacientemente à espera nos quartos, nos porões, nas malas, nos lenços e nos papéis, e talvez chegue o dia em que, para desventura e ensinamento dos homens, a peste despertará seus ratos a fim de enviá-los para a morte em uma cidade feliz”.

A felicidade não é desta terra

O MODELO

católico

*O Ocidente não é cristão apenas em suas raízes,
mas também em seu tronco, ramos, folhas,
frutos. Tudo é cristão no Ocidente.*

Umberto Galimberti

A herança judaica

Para compreender o modelo católico, que, segundo o anuário pontifício de 2012, envolve 1 bilhão e 196 milhões de batizados distribuídos por todo o mundo, é necessário partir do Antigo Testamento e do povo judeu, que, mais que qualquer outro, nele funda a própria identidade, extraindo daí grande parte das regras de comportamento individual e coletivo. Além disso, é o próprio Evangelho – o de Mateus – que se encarrega de nos assegurar minuciosamente a descendência direta de Cristo a partir de Abraão e Davi:

Livro da geração de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão.

Abraão gerou a Isaque; e Isaque gerou a Jacó; e Jacó gerou a Judá e a seus irmãos; e Judá gerou, de Tamar, a Perez e a Zerá (...) Eleazar gerou a Matã, e Matã gerou a Jacó; e Jacó gerou a José, marido de Maria, da qual nasceu Jesus, que se chama o Cristo. De sorte que todas as gerações, desde Abraão até Davi, são catorze gerações; e desde Davi até a deportação para a Babilônia, catorze gerações; e desde a deportação para Babilônia até Cristo, catorze gerações.

O Antigo Testamento une e acompanha conjuntamente hebreus e cristãos até certo ponto das histórias desses povos. Depois, intervém o Novo Testamento, com base no qual os cristãos creem que o Messias prenunciado pelos profetas seja encarnado em Jesus Cristo durante o período augusto, seja morto na cruz para resgatar o homem do pecado original e tenha retornado aos Céus, do qual descera novamente sobre a terra para o juízo final. Os judeus, ao contrário, creem que o Messias não tenha ainda vindo a esta terra e permanecem ainda hoje à espera da sua encarnação. Em síntese, os cristãos estão convencidos de que o Messias prenunciado pelos profetas já tenha vindo e voltará; os judeus estão convencidos de que ainda não tenha vindo, mas que virá; os cristãos vivem uma fase intermediária entre a primeira e a segunda vinda do Messias, os hebreus ainda esperam pela primeira.

Esse fato não está livre de consequências sobre seus respectivos modelos de vida: ambos, de fato, partem do pressuposto de que “nunca faltará dor sobre a terra; porque ásperas, duras, difíceis de suportar são as consequências originais do pecado, as quais, querendo ou não, acompanham o homem até o túmulo”, como disse Leão XIII na encíclica *Rerum Novarum*. Mas o sacrifício do filho de Deus e a obra incessante da Igreja dão ao cristianismo uma “riqueza de força maravilhosa” que aplaca, ao menos em parte, as “reais consequências do pecado”, enquanto os judeus trazem ainda intacta a culpa original sobre seus ombros e consciências.

A herança zoroastriana

O zoroastrismo exerceu sobre o cristianismo uma influência menos direta que a do judaísmo, mas nem por isso passível de ser negligenciada. Oriunda do ensinamento do profeta Zoroastro ou Zaratustra, que viveu talvez entre os séculos XVIII e o XV a. C., essa religião foi, por um longo período, a mais difundida no mundo, com seguidores em toda a Ásia central, do Paquistão à Arábia Saudita, sobretudo na Pérsia. Depois do advento de Maomé, cada vez mais perdeu terreno para o islã a ponto de reduzir-se aos atuais 200 mil fiéis. O seu texto de referência é o *Avestã*, do qual apenas partes – os hinos – podem ser atribuídas diretamente a Zoroastro.

Trata-se de uma religião monoteísta, cuja essência está na contraposição entre o bem e o mal. Eis o que Zoroastro escreve a propósito disso:

Os dois Espíritos primordiais que (são) gêmeos, (me) foram revelados (como) dotados de (autônoma) vontade. Os seus dois modos de pensar, de falar e de agir são (respectivamente) o melhor e o pior. E entre esses dois (modos), os benévolos discernem corretamente, os malévolos, não. Então, o fato de que esses dois Espíritos se confrontem determina, de início, a vida e a não vitalidade, de modo que, ao final, a Existência Péssima seja dos seguidores da Mentira, mas do seguidor da Verdade (seja) o Ótimo Pensamento.

É interessante notar como a conotação principal dos seguidores do mal seja a perda do discernimento, a confusão e a desorientação, enquanto, ao contrário, os seguidores do bem tem o dom da clareza, da distinção e da certeza.

“Sim”, insiste Zoroastro, “agora falarei dos dois Espíritos da existência no início do mundo, quando o virtuoso se dirigiu ao malvado: ‘Nada entre nós dois concorda: nem o pensamento, nem o ensinamento, nem a vontade, nem a fé, nem as palavras, nem as ações, nem as concepções de mundo, nem as nossas próprias almas.’”

Simétricos aos conceitos de bem e mal são os de inferno e paraíso, com o relativo juízo universal. Depois da morte, a alma do defunto atravessa uma ponte na qual são pesadas as boas e as más ações. Se a soma é positiva, a alma vai para o paraíso; se é negativa, vai para o inferno, onde não fica para sempre, mas apenas só até o dia do juízo universal, quando – derrotado definitivamente o mal – bons e maus conviverão na presença de Ahura Mazda. Por isso, a pena do inferno é por tempo determinado, como no purgatório católico, e, portanto, o Deus de Zoroastro é mais clemente que o Deus cristão.

Mas não faltam outros pontos de contato entre essas duas religiões monoteístas. O núcleo da filosofia e da religião zoroastriana é “Bons pensamentos, boas palavras, boas obras”, que poderia ser compartilhado também pelos católicos. A caridade é uma virtude central para ambos, assim como a preguiça e a indolência são, para ambos, um pecado mortal. Como os seguidores do zoroastrismo, também os monges cristãos rezam cinco vezes ao dia.

Mais visível que para os católicos, porém, é para os zoroastrianos a igualdade entre homens e mulheres, o escrupuloso cuidado com o ambiente e com os animais, a igualdade de todos os seres sem distinção de raça ou de credo religioso.

A felicidade não é desta terra

Há cem anos, nos dois lados do Atlântico, os psicólogos mais acreditados concordavam a respeito do papel principal da felicidade no projeto de vida dos seres humanos. Freud se pergunta: “O que os homens querem da vida e o que desejam dela obter? A resposta não pode ser dúvida: eles lutam para obter a felicidade; desejam tornar-se felizes e assim permanecer.” Análoga era a resposta do maior psicólogo americano daqueles tempos, William James, segundo o qual “obter, conservar e recuperar a felicidade é, para a maioria da humanidade, em qualquer época histórica, o segredo que move todas as ações e toda a força de suporte”.

Na felicidade, inspirou-se o modelo clássico em suas múltiplas variantes. Para os gregos, como vimos, ela representa o indiscutível objetivo da vida, mas depende do destino, que consiste – como afirma Platão – em uma “força poderosa e imprevisível”. Os seres humanos podem limitar-se a aproximar-se dela com festas, amor e sabedoria; nada mais. Para os romanos, a felicidade consiste em uma caprichosa sequência de oportunidades raras e fugazes, que devem ser capturadas em instantes passageiros durante uma vida que, todavia, é breve e seguida pelo nada.

A irrupção da doutrina clássica estigmatizará todo esse paganismo, invertendo o modelo clássico,

baseado na centralidade absoluta da vida terrena, para substituí-lo pelo modelo da transcendência, segundo o qual essa vida é quase nada enquanto o quase tudo virá depois da morte. Para a Bíblia e para o cristianismo, Adão, imaginado por Deus para gozar eternamente da criação, cometeu pecado imperdoável e foi condenado a uma vida terrena de tribulações, provas e tentações. Apesar de breve, esse parêntese é todavia determinante para o destino que nos espera na interminável vida ultraterrena. Quem viver virtuosamente e morrer em estado de graça será aceito na eterna felicidade do paraíso; ao contrário, quem tiver cedido às tentações será condenado às penas igualmente eternas do inferno.

Invertida a relação entre céu e terra, entre vida terrena e ultraterrena, bem-aventurados os crentes que, na breve passagem por esta terra, encontraram forças para expiar os próprios pecados na pobreza e na tristeza, perseguidos e caluniados: deles, e não de outros, será o reino dos céus. A resignação paciente dos indivíduos faz contraponto à resignação fatalista da coletividade, submetida às duras provas das pestilências e das carestias (que, no século XI, foram 48 em apenas 73 anos).

Na Idade Média, mais que em qualquer outro período da história ocidental, dominam os mandamentos da religião cristã e a ordem proferida pela Igreja. A vida ultraterrena não é uma opinião, mas uma certeza: a única certeza, a única possibilidade de ser feliz eternamente ou eternamente condenado.

Neste mundo, a única garantia de relativa felicidade reside na fé em Deus, na renúncia em Cristo, no sentido da temperança, na libertação dos desejos, na resistência às tentações, na obediência à Igreja, no cultivo da sabedoria, na esperança de ser aceito, depois da morte, aos olhos eternos de Deus.

À espera da morte, só se pode ter uma ideia da eterna felicidade paradisíaca a partir do arrebatamento extático dos místicos, da contemplação teológica e – mesmo que em menor medida – das belezas da criação, da nossa capacidade de nos comover na presença delas.

O contramundo. Mas em que consiste essa felicidade ultraterrena? Onde fica o céu para os cristãos? E quem nele é aceito? Como ele é? O que fazem aqueles que têm a sorte de serem admitidos nele? Ao analisarem-se as representações do paraíso cristão, encontramos, como em um mundo alternativo, todos os prazeres e as certezas que não existem aqui na terra. Somos mortais? No paraíso, gozaremos a eternidade. Somos famintos, ansiosos e sofredores? No paraíso, teremos alimento rico e abundante, gozaremos de serena santidade, não sofreremos de doenças ou dores de nenhum tipo. Paraíso, em árabe, significa jardim, e não há paraíso, inventado pelo homem em zonas secas e desérticas, que não consista em um fresco jardim onde as plantas crescem à vontade e onde os beatos passam o tempo cantando, contemplando o Senhor, vivendo na alegria da recíproca companhia.

Segundo uma pesquisa Gallup de alguns anos atrás, 71% dos adultos americanos estão convencidos de que existam anjos. Mas quem são? O que fazem? E quem são os beatos? Quantos são? Segundo o reverendo Henry Harbaugh (*The Heavenly Home*), já na sua época eram 28 bilhões, dos quais metade eram crianças.

Se realmente desejamos vislumbrar como será a vida no paraíso, temos alguns tênues indícios à nossa disposição. Alguns textos rabínicos, por exemplo, pressupõem o estado de eterna beatitude em três experiências terrestres: o *Shabbath*, os raios do sol e as relações sexuais. Também

Nietzsche identifica no sexo uma forma suprema de felicidade, sustentando que o amor erótico “realmente se aproxima desse objetivo mais que qualquer outro método”.

Mas ainda permanecem muitas perguntas. O paraíso é um lugar ou um estado? Depois do juízo universal, os corpos renascerão nus ou vestidos? Serão de sexos diferentes ou todos terão o mesmo sexo? E que idade terão? Cada um terá a idade em que morreu ou todos terão 33 anos como Jesus? O que farão os beatos, dado que o tempo será eterno e o lugar, ilimitado?

Os teólogos das religiões monoteístas forneceram inúmeras versões sobre o estado paradisíaco e, com o passar dos séculos, deram-lhe uma descrição do tipo rural quando a civilização era agrícola e do tipo industrial quando os carros, as fábricas e as metrópoles modernas prosperaram.

A partir do século XIII, os beatos foram descritos como ágeis, impassíveis, sutis e esplêndidos; seres que, mesmo tendo um corpo, não envelheciam nem adoeciam, não sofriam nem trabalhavam. Não são indolentes, mantêm ótimas relações sociais, cultivam uma crescente sabedoria.

Aproximando-nos dos nossos tempos, os teólogos retomaram as descrições bíblicas do Éden, caracterizado por perfeição, plenitude, liberdade, paz, prazer, beatitude, imortalidade, harmonia e amizade. Ou seja, o paraíso em que viverão os beatos depois do juízo universal será um mundo de pessoas saudáveis, pacíficas e satisfeitas; não haverá mais necessidade de médicos, advogados, diplomados em línguas, militares, caçadores, metalúrgicos. Não haverá mais nem a noite nem o mar, todos os prazeres serão lícitos; e as distrações, inocentes. Um dos divertimentos será o de comprazer-se da justiça divina, contemplando do alto os sofrimentos dos réprobos condenados às penas eternas, igualmente proporcionais às culpas.

Aproximando-nos dos nossos tempos, o puritano Richard Baxter, no seu ensaio *The Saints Everlasting Rest* (1978) [O descanso perpétuo dos santos], sustentou que no paraíso não mais haverá doentes, pessoas decrepitas, dores físicas ou angústias sufocantes. Haverá contentamento, prazeres refinados, doçura infinita. Por sua vez, o padre J. Staudinger, professor de teologia no seminário de Klagenfurt, na Áustria, no ensaio *L'uomo moderno davanti al problema dell'aldilà* [O homem moderno diante do problema do além] (1950), procurou demonstrar que o paraíso será como “um jardim de encantadora beleza, iluminado pelos raios de uma luz sobrenatural... ou como uma eterna primavera, com cores da mais extraordinária magnificência”. Além disso, haverá música e dança perpétuas.

Depois do advento da indústria e do surgimento de valores como operosidade, eficiência, produtividade, os teólogos reavaliaram as atividades intelectuais e admitiram no paraíso também as fábricas, as máquinas, as linhas de montagem e as disciplinas especializadas. Em plena fase de industrialização, e mesmo na Escócia das novas empresas têxteis automatizadas, o reverendo escocês Thomas Dick (1774-1857), em seu ensaio mais conhecido, *The Philosophy of a Future State* [A filosofia do Estado futuro], assegura que as almas beatas estudam, aplicando-se sobretudo à aritmética, à matemática, à astronomia, à fisiologia e à história. Ao contrário, não há mais necessidade de estudar o direito, a medicina, as línguas e a economia política.

Em 1857, o pregador batista Charles Spurgeon apontou que “a ideia de céu como lugar de repouso foi elaborada só para agradar a algum professor indolente”. Isaac Taylor, filósofo escocês que viveu entre 1787 e 1865 (a Escócia, como veremos no momento oportuno, é uma forja de cultura industrial!), defende no volume *Physical Theory of Another Life* [Teoria física sobre outra vida], que “a vida após a morte será ainda mais intensa do que fora antes”, e que as almas beatas, longe de se deixar abandonar ao papel de “ociosas espectadoras da onipotência”, realizarão tarefas

de todos os tipos, operárias e gerenciais, valorizando todos os dons desenvolvidos nos negócios terrenos: “A versatilidade, a sagacidade, a capacidade de cálculo das probabilidades, a paciência e a dedicação, o entusiasmo e a destreza.” Até mesmo a concorrência do capitalismo liberal encontra no céu um espaço, abrindo caminho para “confrontos com adversários potentes e engenhosos”.

Uma vez que muitas atividades terrestres são igualmente necessárias no além, o presbiteriano Robert M. Patterson escreveu, em 1874, que o céu não é feito de “santa inércia”, mas é lugar onde “qualquer alma faz o trabalho para o qual foi primorosamente adaptada e atentamente preparada pela vida da disciplina cristã sobre a terra”.

Quatro anos depois, em 1878, o presbiteriano Robert M. Patterson, no seu *Paradise: The Place and State of Saved Soul Between Death and the Resurrection* [Paraíso: o lugar e o Estado da alma salva entre a morte e a ressurreição], defende a importância da operosidade: “O céu deve ser um mundo de ação e de dedicação permanente.” Mais detalhado, o pastor batista e diretor da Princeton Press, William Clarke Ulyat, em 1901, publicou *The First Years of the Life of the Redeemed After Death* [Os primeiros anos de vida de uma alma redimida no pós-morte], no qual sustentava que o céu é o “mais operoso dos lugares”, e lá os santos trabalham em sociedades cooperativas, comprometidos entusiasticamente em “levar mensagens, ensinar, fazer trabalhos artesanais, cantar e tocar instrumentos musicais, conversar e manter discursos públicos, estudar filosofia, ciência e teologia, exercitar-se nas artes criativas”.

Poucos anos depois, em 1917, o biblista Henry Barclay Swete, professor em Cambridge, no livro *The Life of the World to Come* (1917) [A vida do mundo porvir], escreveu:

Cometemos grave erro se associarmos à nossa concepção de céu a ideia de descanso do trabalho. Repousar do esforço, da fadiga, da exaustão, isso sim; repousar do trabalho, da produção, do serviço, não é correto. No céu, não passaremos a vida a tocar indolentemente uma harpa feita de ouro, a refestelar-se sobre as nuvens, a vagabundear no paraíso de Deus sem uma meta precisa.

Longa era de glória

Em 410, Roma foi saqueada pelos visigodos; em 476, Rômulo Augusto, último imperador romano, foi deposto por Odoacro; em 568, os lombardos, conduzidos por Alboíno, conquistaram a Itália; em 800, Carlos Magno foi coroado imperador do império carolíngio. Aquilo que chamamos Idade Média durou dez séculos: da queda do Império Romano do Ocidente (476 d.C.) à descoberta da América (1492). Com isso, o epicentro do mundo se deslocaria de Roma e Bizâncio para a Europa central; grandes migrações de povos transformariam para sempre a antropologia do continente; o poder assumiria uma ordem feudal, oscilando entre Estado e Igreja; o mundo cristão se enriqueceria de ordens religiosas; as Cruzadas conquistariam Jerusalém e trariam para a Europa o melhor da cultura oriental; as repúblicas marítimas animariam e enriqueceriam a vida do Mediterrâneo; a economia e a cultura teriam uma longa estagnação. O cristianismo viveria o seu período de máxima influência em toda a Europa, ameaçado apenas pelo islã, mas ainda distante do desafio protestante. A sua influência sobre o modelo de vida europeu será determinante.

Um só Deus, muitas igrejas. O cristianismo é uma religião monoteísta originada do judaísmo, que professa um Deus uno e trino: “O mistério central da fé e da vida cristã”, diz o Compêndio do Catecismo da Igreja católica, “é o mistério da Santíssima Trindade. Os cristãos são batizados em

nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. E prossegue: “Inseparáveis na sua única substância, as Pessoas divinas são inseparáveis também no seu operar: a Trindade tem uma mesma e única operação. Mas, no único agir divino, cada Pessoa está presente segundo o modo que lhe é próprio na Trindade.”

Crer em Deus “significa aderir ao próprio Deus, fiando-se nele e concordando com todas as verdades reveladas por ele, porque Deus é a verdade”.

Seguindo um propósito de salvação para resgatar o homem do pecado original e cumprindo uma antiga promessa feita ao povo judeu, na época augusta, “o Filho encarnou-se na pessoa humana de Jesus de Nazaré, chamado ‘o Cristo’ (*ungido, consagrado*), foi crucificado, ressuscitou e subiu ao céu. Voltará à terra uma segunda e última vez para julgar os vivos e os mortos, destinando para sempre os justos ao paraíso e os réprobos ao inferno”.

Segundo o *World Christian Trends* [Tendências Mundiais Cristãs], hoje o cristianismo é a religião mais difundida no mundo, com cerca de dois bilhões e meio de fiéis. Praticamente cada um dos doze apóstolos gerou 167 milhões de fiéis. Em muitos países, é a religião de Estado. É articulado em numerosas igrejas, mas três são as principais: o catolicismo remonta ao I século, reúne – como vimos – outro bilhão de fiéis e envolve sobretudo os países europeus do Mediterrâneo, incluindo a França e a América Latina, mas compreende também igrejas orientais católicas *sui iuris*, como a maronita, caldeia, etíope; a ortodoxia oriental, nascida da separação do Oriente (1054), reúne 240 milhões de fiéis de várias igrejas (russa, grega, armênia etc.) e engloba sobretudo os países que constituíam o Império Romano do Oriente, com presença também na China, Finlândia, Ucrânia etc.; o protestantismo, nascido da Reforma luterana (século XVI), envolve sobretudo os países da Europa continental e da América do Norte, e reúne quase um bilhão de fiéis pertencentes a diversas igrejas: anglicanos, luteranos, evangélicos pentecostais, calvinistas, anabatistas, menonitas, amitas, quackers, unitarianos etc. A essas três variantes principais acrescentam-se as igrejas orientais antigas (assíria, copta, etíope, armênia, siro-malabaresa etc.), as igrejas restauracionistas (adventistas, unitaristas manelistas, mórmons, testemunhas de Jeová, milenaristas) e outras mais.

Hierarquia e dogmas. A Igreja católica, majoritária entre as igrejas cristãs, tem como referência um cânone de Sagradas Escrituras que – segundo o Compêndio do Catecismo – compreende 46 escritos do Antigo Testamento e 27 do Novo.

Vértice supremo do catolicismo é o papa, que, enquanto “bispo de Roma e sucessor de São Pedro, é o perpétuo e visível princípio e fundamento da unidade da Igreja. É o vicário de Cristo, cabeça do Colégio dos Bispos e pastor de toda a Igreja, sobre a qual tem, por divina instituição, poder pleno, supremo, imediato e universal”. A infalibilidade se realiza quando “o Pontífice Romano, em virtude da sua autoridade de Pastor da Igreja, ou o Colégio dos Bispos em comunhão com o papa, sobretudo reunido em um Concílio Ecumênico, proclamam por ato definitivo uma doutrina referente à fé ou à moral, e também quando o papa e os bispos, no seu ordinário magistério, concordam em propor uma doutrina como definitiva. A tal ensinamento todo fiel deve aderir com o obséquio da fé”.

A presença de um infalível vicário de Deus no topo da Igreja católica representa um dos pontos de maior divergência em relação às outras igrejas cristãs. Outro ponto de conhecida divergência é o dogma da Imaculada Conceição. Em que sentido Maria é sempre Virgem?, pergunta-se o catecismo.

Ao que se responde com as palavras de Santo Agostinho: “No sentido em que ela se manteve Virgem na concepção de seu Filho, Virgem no parto, Virgem grávida, Virgem mãe, Virgem perpétua.”

O catecismo representa um detalhado *vade mecum* para a santificação da vida cotidiana: guia o fiel no que se refere aos dez mandamentos, no exercício das virtudes cardeais (prudência, justiça, firmeza e temperança) e das virtudes teológicas (fé, esperança e caridade), no domínio das paixões (amor e ódio, desejo e temor, alegria, tristeza e cólera etc.), na vida do espírito, nas relações sociais, na prece, na prática dos sete ritos sacramentais: batismo, reconciliação ou confissão, eucaristia ou comunhão, confirmação ou crisma, unção ordem sacra e matrimônio (dessas, os protestantes praticam três: batismo, eucaristia e confissão).

O modelo monástico

Quintessência da vida cristã. O modelo de vida proposto pelo cristianismo é traçado no Sermão da Montanha (Mateus 5: 1-12), que convém lermos integralmente pela influência que teve no modelo católico de vida e sociedade:

E Jesus, vendo a multidão, subiu a um monte, e, assentando-se, aproximaram-se dele os seus discípulos;

E, abrindo a sua boca, os ensinava, dizendo: Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus;

Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados; Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra;

Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos; Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia; Bem-aventurados os limpos de coração porque eles verão a Deus; Bem-aventurados os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus; Bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus;

Bem-aventurados sois vós, quando vos injuriarem e perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por minha causa. Exultai e alegrai-vos, porque é grande o vosso galardão nos céus; porque assim perseguiram os profetas que foram antes de vós.

O Concílio Vaticano II define a vida religiosa como protótipo, quintessência de qualquer vida cristã. Entre as várias formas de vida religiosa, a monástica representa o modelo existencial mais adequado às beatitudes. Paulo VI, falando da regra beneditina, afirma que ela nos oferece “o quadro de uma oficina do serviço divino, de uma pequena sociedade ideal, onde finalmente reina o amor, a obediência, a inocência, a liberdade das coisas e a arte de bem usá-las, da prevalência do espírito, a paz, em uma palavra: o Evangelho”.

Para obter, então, a essência do modelo cristão, é necessário analisar o fenômeno monástico, que eclodiu nos séculos IV e VI d.C. As ordens monásticas nascem do “desejo de algumas almas eleitas de reviver a mensagem do evangelho na sua plenitude”, diz o abade Giuseppe Turbessi, respeitado especialista nos estudos da espiritualidade bíblico-patrística e monástica antiga. Portanto, o monastério é uma forma de integralismo evangélico. “É monge”, diz S. Teodoro Estudita, “aquele que vê apenas Deus, que deseja apenas Deus, que se aplica apenas a Deus e que, não querendo servir a outrem que não a Deus, estando em paz com Deus, torna-se fonte de paz para todos os outros”.

A essência da conduta monástica reside em uma vida cristã assaz intensa, vivida na mais absoluta integridade evangélica, na incansável busca por Deus e na total imitação de Deus sob o duplo aspecto do ascetismo e da mística: ascetismo como mortificação, caridade, renúncia a si próprio e às coisas do mundo; mística como recolhimento, prece, desejo de atingir a visão de Deus,

contemplando-o e dialogando com ele.

O monge. A palavra *monge* é de origem grega e significa sozinho, solitário. Em 250 d. C., o imperador Décio realizou uma impiedosa perseguição aos cristãos, alguns dos quais, habitantes das vilas e cidades egípcias, refugiaram-se no deserto. Quando, terminada a perseguição, a paz de Constantino proporcionou conversões em massa ao cristianismo, os fiéis mais devotos, para distinguirem-se daquela massa e para libertarem-se da confusão urbana, voltaram ao deserto como lugar mais adequado para salvaguardar o nível de elevação moral próprio aos mártires. Eis, então, os primeiros monges cristãos: batizados que, por desejo de perfeição, fugiam do mundo e se consagravam totalmente à vida ascética, alguns singularmente (eremitas), outros em vida semicomunitária (anacoretas), outros ainda em comunidade (cenobitas).

Não são encontradas figuras análogas no modelo de civilização grega nem no modelo de civilização romana, mas talvez se vislumbre algo de similar nas sacerdotisas, nos cultores dos ritos órficos, nos adeptos aos cultos misteriosos e nos iniciados da comunidade pitagórica.

Muito mais próximos às figuras monásticas cristãs estão aqueles que encontramos no jainismo e no budismo, ambas as religiões que se desenvolveram na contemplativa península indiana dez séculos antes do monasticismo católico. Os monges jainistas exercitavam a castidade e a pobreza absoluta. Pureza espiritual e corporal, concentração mental, esvaziamento e meditação conotam também a ascética budista baseada em uma forma particular de ateísmo.

Ainda mais próximo do cristão é o monasticismo judaico, porque igualmente praticado sob a quadrúplice forma dos eremitas, semieremitas, anacoretas e cenobitas. Exaurido na época do imperador Adriano, ele comportava celibato, continência, pobreza, obediência, meditação, estudo contínuo da Bíblia, fê ardente. Como se depreende da *Regra de comunidade* ou *Manual de disciplina* encontrado na caverna de Qumrân, o dia dos monges judeus era dividido em oração, leitura bíblica, escrituras sagradas, textos e trabalho, com um claro predomínio da oração e com a celebração noturna do banquete sagrado no qual se consumia pão e vinho tal como, posteriormente, na missa católica.

A regra. Mas, na prática, em que consistiam e como eram reguladas a vida e o cotidiano das comunidades monásticas cristãs? Que modelo propunham ao encarná-lo? Quando surgia uma nova ordem monástica, em uma primeira fase embrionária e ardente, os monges se adaptavam ao exemplo vivo do fundador e, sobretudo, além da Sagrada Escritura, aos Evangelhos; em uma segunda fase, passado um certo tempo, adequavam-se à regra que o fundador se encarregava de escrever para conduzir os seus súditos em direção à perfeição; em uma terceira fase, morto o fundador, algumas partes daquela regra eram colocadas em discussão e terminavam por ser modificadas e atualizadas de modo a adequá-las às novas exigências advindas do tempo.

As centenas de regras, escritas por laicos e sacerdotes, por bispos e abades, são por vezes detalhadas e por vezes sucintas, porém sempre expostas em linguagem simples, popular, com frequentes citações patrísticas, litúrgicas e, às vezes, profanas. As regras não eram normas jurídicas, mas códigos de espiritualidade, e as virtudes de um monge, sobretudo de um abade, que é antes de tudo um pai espiritual, “contagiam” os outros monges.

Mais que ser originais, os difusores posteriores se preocupavam em considerar as regras precedentes, como um permanente *benchmarking* graças ao qual as regras gradativamente se livram

do supérfluo. Toda regra se orienta principalmente pelo exemplo fornecido pela vida de Jesus, e, por mais variada que seja a gama de prescrições, três votos permanecem fixos: os votos de pobreza, castidade e obediência.

Em princípio, o dia do monge é sempre dividido em três partes: oração (individual, coletiva, litúrgica), trabalho e estudo. Grande importância é conferida ao silêncio, assim como ao serviço material, moral e espiritual voltado aos confrades. Hierarquia e autoridade são particularmente respeitadas.

Apesar de apartado do mundo, o monge também contribui para o bem-estar material e espiritual da humanidade ao seu redor porque, como diz Giuseppe Turbessi, “com a sua existência simples, o monge recorda aos fiéis as exigências fundamentais das vocações cristãs, como o pertencimento ao século futuro e a transitoriedade do presente, a necessidade da imitação de Cristo, do desapego e da mortificação, o empenho na conversa amorosa com o Pai, o anseio pelo advento do Reino e do triunfo final de Deus”.

Pode-se dizer que não houve Pai da Igreja que não tenha escrito regras, mas duas delas (a de São Pacômio, no Egito, e a de São Basílio, na Ásia Menor) são as mais importantes do Oriente, e talvez devesse ser adicionada, pela sua grande abertura à liberdade individual, a *Regra de Rabbûlâ*, monge da Síria, morto em 436. No Ocidente, as duas regras mais importantes são as de Santo Agostinho e São Benedito. Todas as quatro regras tornaram-se verdadeiros modelos de vida não apenas para os respectivos monges, mas também para multidões de crentes laicos. As regras orientais, traduzidas em grego e latim, tiveram ampla difusão no Ocidente, antes de serem suplantadas pelas de Santo Agostinho e São Benedito.

São Pacômio. *Os Preceitos e normas do nosso Pai Pacômio, homem de Deus, que baseou desde o início a santa vida coletiva segundo o comando de Deus é a primeira e mais influente regra monástica, protótipo de todas as regras sucessivas, ditadas por São Pacômio, o primeiro verdadeiro organizador de um cenóbio, morto em 346 d.C. Essa regra é também um dos mais antigos documentos literários em língua copta.*

Nascido de pais pagãos, Pacômio teve contato com grupos cristãos, converteu-se e retirou-se, através dos eremitas, da alta Tebaide. Depois de alguns anos, transferiu-se para Tabennîsi, uma aldeia abandonada às margens do Nilo, e ali reuniu uma centena de monges com o objetivo de servir, ao mesmo tempo, aos homens e a Deus. De fato, não se tratava de religiosos propriamente ditos mas, como diz Turbessi, de um grupo de semianalfabetos, semibárbaros, semiconvertidos e semimonges. Isso explica a severidade capciosa dos 144 preceitos que formam a Regra pacomiana.

O cenóbio era organizado como uma tribo: pequenos grupos habitavam pequenas casas protegidas por um muro ao redor. Cada casa organizava autonomamente o próprio trabalho, que ocupava todos os dias semana, exceto o domingo; os bens eram comuns; todos conjuntamente participavam do Ofício Divino, das cinco conferências espirituais da semana, das leituras bíblicas e das três celebrações litúrgicas cotidianas; depois, cada um meditava por sua conta e, durante o trabalho, “ruminava” versículos bíblicos e jaculatórias. Reinavam sobretudo silêncio e oração, interrompidos pelas conversas caridosas e pelo ensinamento recíproco. Todo monge tinha plena liberdade para decidir seus próprios encargos, o próprio grau de ascetismo e de mortificação. Mas cada casa, cada atividade, cada oficina tinha o seu líder, ao qual os subordinados deviam obedecer. E todos juntos deviam respeitar a suprema autoridade do Superior General, que garantia a unidade

da forma primitiva e tinha poderes comparáveis àqueles de um chefe militar.

Não havia desprezo pelo mundo nem a fuga dele: o cenóbio era uma comunidade cristã cujo fim era o serviço mútuo e o amor a Deus, uma comunidade em que reinava o equilíbrio harmônico entre instituição e carisma, “o modelo”, segundo as palavras do próprio São Pacômio, “para qualquer um que deseje reunir as almas de acordo com Deus para ajudá-las e torná-las perfeitas”.

São Basílio. As “Regras Morais” de São Basílio, bispo de Cesareia, foram escritas por volta do ano de 360 pelos ascetas que viviam junto da comunidade cristã. Também São Basílio possuía as qualidades de grande organizador e de grande líder, ao mesmo tempo idealista e prático. Sob seu comando, o grupo, a comunidade, a igreja, mais que o indivíduo, são o lugar onde se manifesta a plenitude da caridade e o carisma do Espírito Santo. Precedido da ação severa, rígida e quase feroz de Santo Eustáquio, que reunira um certo número de monges, abrandou-lhe o regime e dele herdou a ascendência, reunindo uma numerosa comunidade e criando, junto a ela, um modelo de vida ascética, proposto a todos os crentes.

O *corpus* da legislação monástica escrita por São Basílio é composto por 55 grandes regras e 313 pequenas regras. Elas tratam de questões relativas ao amor a Deus e ao próximo, à fuga da confusão do mundo, à paz da vida na qual a solidão se alterna com o convívio; à imitação de Cristo através da castidade que se obtém renunciando à família, através da pobreza que se obtém pela renúncia aos bens terrenos, através da obediência que se obtém pela renúncia de si mesmo. Além disso, elas regulam minuciosamente toda a organização da vida no convento, os deveres dos superiores e dos subalternos, as relações fraternas entre os monges, os contatos com os estranhos, o trabalho, as oficinas, as orações coletivas, as correções, a cura dos doentes.

A regra de São Basílio é permeada pelo duplo ideal ativo e contemplativo. No centro, está o amor igualmente ardente a Deus e ao próximo. O monge deve ser capaz de perceber a sabedoria de Deus escondida nas coisas criadas e deve também saber governar a luta que se desenvolve dentro de si entre a alma e o corpo. Para tal objetivo, deve fazer um contínuo esforço de purificação, desapego à futilidade do mundo, exercício da pobreza e do silêncio.

Santo Agostinho. A Santo Agostinho (354-430) são atribuídas muitas regras, mas apenas a *Regula ad servos Dei* lhe é unanimemente atribuída. Escrita perto de 400 d.C, provavelmente, está endereçada à comunidade monástica do convento de Hipona. Refere-se às virtudes do cristianismo primitivo e da comunidade dos apóstolos: caridade, unidade, pobreza, oração, sã doutrina e apostolado.

Agostinho nasceu em Tagaste, na Numídia, de uma família berbere. Estudou em Cartago, levando uma vida de estudante bastante dissoluta e convivendo com uma companheira, apesar da oposição da mãe, Monica. Transferindo-se para Roma e depois para Milão, com 33 anos converteu-se ao cristianismo com o incentivo da mãe e do bispo Ambrósio. No ano seguinte, voltou para Tagaste, hoje na Argélia, mas, perturbado pela confusão da vida urbana, decidiu retirar-se da cidade, para um lote de terreno que possuía, junto de grupo de amigos que desejavam, como ele, aperfeiçoar-se, vivendo em pobreza, estudando e orando. Não satisfeito com o lugar, três anos depois transferiu-se para Hipona, onde, aos 37 anos, recebeu as ordens sacerdotais e, aos 42 anos, tornou-se bispo. Nos 34 anos seguintes de episcopado, fundou um monastério para leigos, sacerdotes e bispos e um monastério para monjas, confiado à direção de sua irmã.

A *Regula ad servos Dei*, composta por apenas 63 artigos, é a mais breve entre as mais célebres regras monásticas. Santo Agostinho exige que os monges a releiam toda semana e que a sigam com amor, capturados pela beleza da vida espiritual e pela figura de Cristo. Nela encontrarão o estímulo ao estudo das ciências sagradas, à união da vida monástica com o sacerdócio, à prudência como critério moderador das relações humanas.

A *Regula*, escrita em um estilo que revela toda a cultura e o refinamento clássico do santo bispo, estabelece a comunhão dos bens e das almas, a necessidade de recriar o espírito das primeiras comunidades cristãs, a abertura pastoral em função caridosa voltada para o próximo. Com Santo Agostinho, o estudo se torna uma obrigação não menos importante que a humildade, a continência e a obediência. À solidão, à contemplação e à santificação, a *Regula* acrescenta a obrigação do amor à Igreja e a necessidade de renovar os costumes do clero, reportando-o à santidade.

São Benedito. Depois de um período de estudos em Roma, São Benedito (480-547) iniciou a vida ascética que atingiu seu ápice no triênio de eremitério em Subiaco. Terminada essa experiência solitária, permaneceu nesta região onde, ao redor dele, se formaram diversas comunidades monásticas. Depois de trinta anos, afastou-se para Montecassino, onde escreveu a mais famosa de todas as regras: a *Regula Monachorum*, que, sem nenhuma pretensão à originalidade, e levando em conta todas as famosas regras precedentes e o ensinamento dos padres do deserto, representa uma “milagre de descrição e clareza”, como a definiu São Gregório Magno. Escreve Giuseppe Turbessi:

Todos os elementos fundamentais de ordem natural e sobrenatural, codificados ou vividos na vida monástica anterior, aparecem na legislação beneditina admiravelmente fundidos em uma concepção que, mesmo se ligando à tradição precedente, melhor corresponde às exigências do novo mundo que está surgindo sobre as ruínas do antigo.

O esquema é muito simples. Depois de um prólogo que expõe a natureza e o valor da vocação monástica, a primeira parte contém os princípios dessa constituição e os pontos principais da espiritualidade. A segunda parte é dedicada à oração individual e coletiva. A terceira parte descreve detalhadamente a normativa da vida monástica: os deveres para com Deus, os superiores e os confrades. A *Regula* conclui com uma referência às Sagradas Escrituras, à regra de São Basílio e aos escritos dos antigos cenobitas.

O monge desejado por São Benedito procura Deus no silêncio, na solidão e na comunidade monástica; além da pobreza e da castidade, que de tão óbvios dispensam a necessidade de serem recordados, o monge beneditino deve respeitar três votos: a estabilidade em um convento sem vagar, a humilde obediência aos superiores e a “conservação dos costumes”, ou seja, o empenho em viver a vida monástica com grande seriedade. Nas relações verticais, a autoridade exige obediência; nas relações horizontais, exige amor.

Para São Benedito, o convento, onde devem reinar o silêncio, o recolhimento, a solidão, a regularidade e a paz, representa o lugar ideal para dedicar-se inteiramente ao Senhor, pregando e cantando só ou em coro, em sintonia com os coros angelicais. Em todos os dias úteis, quatro horas são dedicadas a uma *lectio divina* sobretudo da Bíblia; seis ou sete são dedicadas ao *opus manuum*, isto é, ao trabalho. Nos feriados, todo o tempo é dedicado à *lectio divina*.

Por *opus manuum*, São Benedito não entende apenas a atividade agrícola no campo e a artesanal na oficina, mas também aquela do copista no *scriptorium*. Com essas tarefas práticas, os monges asseguram à abadia a autonomia econômica e colocam-na em condições de exercitarem a caridade

para com as populações próximas e com os peregrinos.

São Cesário de Arles e a regra das virgens. Tal como acrescentamos às duas regras máximas orientais uma alusão à *Regra de Rabbûlâ*, da mesma forma será oportuno acrescentar às duas regras máximas ocidentais algumas informações sobre a *Regra para as virgens* de São Cesário de Arles (470-543) porque se trata certamente da primeira regra reservada às monjas.

Nascido na Borgonha, São Cesário tornou-se monge aos 20 anos e aos 33, bispo de Arles. Muito caridoso, foi um grande pregador popular e, quando já bispo, conservou os hábitos da vida monástica. Escreveu uma *Regula Monachorum* para os monges; fundou um monastério para as monjas e, quando elas chegaram à marca de duzentas, dedicou a elas a *Regula sanctarum Virginum*, em 65 artigos. Segundo Turbessi, nessa regra se encontra toda a personalidade de São Cesário: austera e forte, doce e compreensiva.

Às monjas é dada uma função exclusivamente contemplativa, acompanhada da clausura, que já por si é uma porção do paraíso, um porto de quietude e repouso. Devem ser evitadas a soberba, a vida morna e a excessiva segurança. Devem ser cultivadas, ao contrário, a pureza, a obediência, a leitura, a oração e a humildade. Três princípios são fundamentais e inextricáveis: a renúncia a todo bem pessoal, a perfeita comunhão de vida e a permanência integral no cenóbio, do qual, diferente dos monges, as monjas não devem sair, senão em casos extremos. A vida no monastério é tão simples quanto edificante: orações de dia e de noite, separação total do mundo, aprender a ler e escrever, duas horas de leitura por dia e, durante o trabalho, sempre recitar frases da Sagrada Escritura, evitar conversas inúteis e falar apenas quando o trabalho exigir.

O que permanece no claustro. Os monges e as ordens religiosas marcaram a vida da Igreja com as suas regras e exemplos, especializando pouco a pouco o seu papel no contexto geral do catolicismo. Alguns privilegiaram a ação; outros, a contemplação; no âmbito da ação, alguns dedicaram-se à pregação, outros à educação dos jovens, outros ainda à recuperação dos excluídos.

Mas a secularização atingiu também as ordens que, sobretudo depois do Concílio Ecumênico Vaticano II, seguiram a modernidade até “nela se dissolverem”, como chegou a dizer o cardeal Giacomo Biffi. Segundo o Anuário Estatístico Pontifício, padres, que no início dos anos 1970 eram 150 mil, em 2012 reduziram-se a 100 mil; freiras, que eram 1 milhão, reduziram-se a 710 mil. Na Europa, diminuíram mais as freiras (-22%) que os padres (-18%); na América, a diminuição das freiras foi de 17%, enquanto dos padres, apenas 4%.

Em 2012, a ordem mais numerosa era a dos jesuítas, 17 mil (mas cinquenta anos antes, eram 34 mil); seguidos dos salesianos, 16 mil (que cinquenta anos antes eram 20 mil); em terceiro lugar vêm os 14 mil franciscanos (que eram 26 mil); em quarto lugar, seguem os 11 mil capuchinhos (que eram 15 mil); vêm, então, os 6 mil dominicanos (que eram 9.500). Entre as ordens femininas, diminuem as dominicanas, que recuaram de 6 mil em 1973 para 2 mil em 2012; as clarissas, por sua vez, depois de rapidamente aumentarem de mil em 1973 para 8 mil em 2000, caíram para 7 mil em 2012.

Em síntese, quanto mais as regras monásticas se abrandam, mais os católicos abandonam as ordens; mais abandonam as vocações, mais as regras monásticas tornam-se condescendentes. Em outros termos, o claustro se torna menos atraente na proporção em que diminuem as renúncias que ele impõe.

Grandes obras de fé

Como escreve Benedetto Croce, a Igreja cristã católica, durante a “longa idade de glória” que viveu na Idade Média, “não apenas terminou o processo de cristianização, romanização e civilização dos germanos e outros bárbaros, não apenas impediu as renovadas ameaças e os prejuízos certos de novas-velhas heresias, dualistas, pessimistas e ascéticas, não cósmicas e negadoras da vida, não apenas animou a defesa contra o islã, ameaçador à civilização europeia, mas também defendeu a exigência moral e religiosa que supera a exclusividade política e impôs-se, enquanto tal, a justo título, firmando o seu direito de domínio sobre o mundo inteiro, ainda que de fato fossem frequentes as perversões ou inversões desse direito... Mesmo durante a Idade Média, valendo-se dos espíritos cristãos que espontaneamente resplandeciam dentro e fora dos seus quadros, e contemplando-os para seus objetivos, revigorou-se e reformou-se tacitamente inúmeras vezes”.

Durante todos aqueles séculos obscuros, que nem sempre foram obscuros, o ardor religioso, misturado ao extremo localismo, multiplicou a construção de igrejas estupefacientes em número, beleza e imponência. Muitas catedrais chegavam a receber de 20 a 30 mil fiéis. A Catedral de Ulm, por exemplo, tinha capacidade para 29 mil (isto corresponde a um número bem maior do que o de habitantes da própria cidadezinha), tendo sido imaginada para acolher peregrinos provenientes dos mais diversos lugares.

Já naquela época as ordens monásticas eram como multinacionais, e, tal como hoje as multinacionais conseguem frequentemente desautorizar o poder local dos Estados, também naquela época as ordens em geral conseguiam exercer sobre cada diocese um poder maior que do que cabia ao bispo titular. Este, obviamente, via na construção da *sua* catedral uma grande oportunidade para recuperar o poder. Isso explica o frenesi pela construção que em poucos anos contagiou muitos bispos da Europa.

Todavia, como reitera Roland Bechmann, “a catedral era essencialmente a obra de toda uma cidade... Realização coletiva, objeto de uso coletivo, orgulho da cidade e lugar de animação e reunião popular, a catedral se apresenta assim como um investimento psicológico e financeiro de toda uma população, geralmente ao longo de várias gerações”.

Essa total adesão de um povo a um projeto tão custoso e arriscado, esse seu duradouro empenho em torno da realização de uma obra-prima arquitetônica, essa sua competição com as outras cidades em termos de grandiosidade, altura, opulência e beleza da própria catedral se explica também pelo fato de que esses “arranha-céus de Deus”, como os chamará Le Corbusier, não eram apenas igrejas com funções litúrgicas, mas também esplêndidos espaços polivalentes, confortavelmente protegidos das intempéries, onde os fiéis podiam refugiar-se em caso de guerra e, em tempo de paz, podiam divertir-se festejando, discutindo problemas coletivos e tratando de questões pessoais, comercializando animais e fazendo farra: “Para fazer uma comparação moderna”, diz Bechmann, “é um pouco como se estivessem reunidos em um único edifício em Paris, além da igreja principal, também o Beaubourg, o Centre des Nouvelles Industries et Technologies e o Grand Palais”.

O século feliz

Quando toda a Idade Média é definida como uma sequência de séculos obscuros, a verdade histórica é corrompida. O século XII, que não por acaso foi chamado de “século feliz”, viu uma extraordinária retomada criativa nas ciências e na tecnologia, graças à qual a humanidade conquistou a imprensa, a pólvora, a rotação trienal das culturas, a serra hidráulica, o martelo de oficina, o moinho de água, a roda de fiar, o relógio mecânico, os óculos, o estribo, os arreios modernos dos cavalos, a bússola, as prensas para curtir o couro e para o preparo do vinho. “O que devemos à Idade Média?”, pergunta-se Chiara Frugoni no prólogo de um dos seus agradáveis livros sobre o assunto.

Tento enumerar alguns exemplos: os óculos, o papel, a filigrana, o livro, a imprensa de caracteres móveis, a universidade, os algarismos árabes, o zero, a data de nascimento de Cristo, bancos, notários e casas de penhores, a árvore genealógica, o nome das notas musicais e a escala musical. A Idade Média nos dá os botões, as roupas íntimas e as calças; nos diverte com as cartas de baralho, o tarô, o xadrez e o Carnaval; alivia a dor com a anestesia, nos ilude com os amuletos (mas o coral, que protege as crianças da ira divina, também ajuda a rezar o rosário). Trouxe para dentro de casa o gato, os vidros das janelas e a lareira; nos fez sentar à mesa (os romanos comiam recostados) e comer, com o garfo, a tão amada massa, exatamente o macarrão e o espaguete, cuja farinha é incansavelmente moída pelos moinhos de água e vento. Soube aproveitar a força motriz da água, colocando em movimento moinhos e serrarias, pisões para tecidos, moinhos para papel e farinha. Descobriu outra extraordinária força motriz: o cavalo, que dotou de ferraduras, arreios e cordas para que o animal pudesse mover-se sem ser sufocado pelo peso; aliviou o cansaço humano com o carrinho de mão, tornou mais seguro o caminho dos navegantes com a bússola e o timão. Na batalha, fez tremular bandeiras com brasões coloridos e ressoar o fragor da pólvora de disparo dos fuzis e dos canhões. Mudou a nossa noção de tempo, neste mundo, com o relógio mecânico, introduzindo as horas de igual duração e não mais dependente das estações; mudou a nossa noção de tempo, no além, porque fez emergir um terceiro reino, o purgatório, que interrompe os destinos imutáveis da eternidade. Por fim, faz as crianças sonharem com o Papai Noel.

A revolução do purgatório

O nascimento do purgatório merece uma menção à parte, proporcionada pelo prazeroso estudo de Le Goff, *O nascimento do purgatório*. Como já contei em outro momento, foram necessários muitos séculos para elaborar uma concepção complexa e sutil como a do purgatório, fecunda, por sua vez, de ulteriores ideias e práticas: da difusão do sacramento da confissão à prática das indulgências, da fortuna das Cruzadas à grande acumulação econômica, do nascimento dos bancos à primeira formação de um capitalismo moderno, que talvez deva ser atribuída ao catolicismo (como defende Marx) mais que ao protestantismo (como defende Weber).

Muda a morte. As visões do além anteriores ao cristianismo tendiam quase todas a um lugar único de estacionamento das almas depois da morte; a visão cristã anterior ao nascimento do purgatório inclinava-se à existência de dois lugares: aquele das penas para os réprobos e aquele das delícias para os justos. Durante a alta Idade Média, entre os séculos III e VII, a ideia de um lugar intermediário, destinado à dolorosa purificação daqueles que em vida não foram nem bons nem maus, desponta em inúmeras ocasiões. Mas o nascimento propriamente dito do purgatório ocorre apenas no século XII, quando a mesma palavra, *Purgatorium*, de adjetivo se torna substantivo e empreende o seu caminho triunfal na história das religiões. Tendo surgido (gramaticalmente como substantivo e topograficamente como lugar determinado) em um período definido (entre 1170 e 1200) e em ambientes precisos (a escola do capítulo de Notre-Dame e o monastério cistercense de Cîteaux), em pouco tempo o purgatório conquistaria o imaginário coletivo, multiplicando o seu sucesso até obter uma formulação oficial segundo o Concílio de Lyon (1274) e celebrando o próprio triunfo no Jubileu de 1300, durante o qual o papa Bonifácio VIII

acordou a indulgência plenária aos peregrinos vivos e aos mortos durante a viagem jubilar. Serão, depois, a iconografia religiosa, os frades mendigos, as pregações nas igrejas e mais tarde a poesia de Dante Alighieri a concorrerem na divulgação do “terceiro lugar”, decretando-lhe a certeza e o poder definitivo.

A partir do século XII, o purgatório se afirmou não apenas como ideia teológica e pastoralmente extraordinária, que ainda hoje encontra adeptos, anima conversões, exige sacrifícios, alimenta pesadelos, mas também como ideia insuperada de empreendedorismo, que ainda hoje permite a drenagem de imponentes capitais, através de infinitas práticas, das simples doações reparadoras aos jubileus megagaláticos. Para dar um exemplo, nas primeiras décadas após o nascimento do purgatório só a abadia de Cluny recebeu mais de três mil doações.

Muda a vida. Mas não se tratava apenas de uma questão econômica. Como observa Le Goff, “quando a sociedade inteira está impregnada de religiões, como a cristandade na longa Idade Média, que se estendeu da Antiguidade tardia à Revolução Industrial, modificar a geografia do além e, assim, do universo modifica o tempo daquilo que vem depois da vida e, por isso, a sintonia entre o tempo terrestre, histórico e o escatológico, entre o tempo da existência e o tempo de espera significa operar uma lenta mas substancial revolução mental. Significa, literalmente, mudar a vida”.

Com o purgatório, não apenas nasce uma área intermediária entre o inferno e o paraíso, mas nasce também uma área de negociação entre céu e terra. Pela primeira vez na história das religiões, será possível aos vivos ajudarem as almas purgantes dos mortos; pela primeira vez, uma oferta ao santuário que está nesta terra se transmutará em desconto nas penas do além. Essa nova possibilidade de influir sobre o destino dos mortos determina um aumento no poder dos vivos, um laço mais estreito e uma maior familiaridade entre vivos e mortos, o nascimento de novas solidariedades institucionais, como as irmandades que organizam os sufrágios e os bancos que administram os seus proventos. Além disso, o purgatório traz, antes do juízo universal relativo à totalidade dos mortos, um juízo individual que se refere a cada defunto. Isso requer, portanto, um aumento da competência judiciária e da sutileza psicológica no julgamento seja das atividades humanas, seja das intenções que as moveram. O purgatório, por fim, testemunha a emancipação de uma visão maniqueísta, infantil, drástica da realidade em direção à conquista das nuances, das terceiras vias, dos compromissos, dos adiamentos e das venialidades. Revaloriza a *metis* em um mundo dominado pela *tesis*. Não por acaso, no século XII consolida-se o sistema feudal com a sua tripartição, seja em *oratores* que pregam, *bellatores* que combatem e *laboratores* que trabalham; seja em senhores que governam, vassalos que os assistem, servos que cultivam a terra.

Os efeitos práticos são imediatos e surpreendentes, como recorda Le Goff: a população da cristandade latina quase dobra; melhora a eficiência das técnicas produtivas; as cidades florescem e desenvolvem-se; cresce a classe média dos artesãos e dos mercadores, que se tornará burguesia com um novo e próprio sistema de valores ligados ao trabalho, ao cálculo, à paz, a uma certa igualdade. Em suma, a Idade Média está pronta a transmutar-se em Renascimento, e a Igreja cristã está pronta – como Benedetto Croce escreve – a deixar-se penetrar pela “corrupção dos seus papas, do seu clero e dos seus frades, pelas mudanças nas condições da política geral, que lhe haviam diminuído o domínio exercido na Idade Média, rebaixado seus poderes espirituais e, por fim, pelo novo pensamento crítico filosófico e científico, que tornava antiquada a sua escolástica, esteve a ponto de se perder, reformou-se uma vez mais com prudência e com política, salvando o quanto

prudência e política pudessem salvar e continuando a sua obra, que alcançou os seus maiores triunfos nas terras recém-descobertas do Novo Mundo”.

A ética católica e o espírito do pré-capitalismo

Em 1904, o sociólogo Max Weber publicou a primeira parte de um ensaio destinado a tornar-se célebre – *A ética protestante e o espírito do capitalismo* –, do qual falaremos mais profundamente adiante. Aqui nos interessa notar que, para descrever a influência exercida pelo racionalismo ascético dos protestantes sobre o seu comportamento econômico e social, Weber frequentemente o compara com o comportamento dos católicos, fornecendo-nos uma preciosa descrição sociológica do modelo de vida adotado no mundo católico no início do século XX.

Weber parte da constatação de que as cidades mais ricas, as empresas e os empreendedores agraciados por maior sucesso, os trabalhadores mais diligentes eram protestantes, assim como protestantes eram em sua maioria os estudantes dos institutos técnicos e científicos que preparam para ocupações comerciais ou industriais. A hipótese que Weber, partindo desses dados, demonstrará com o seu ensaio é que o protestantismo, sobretudo na sua forma calvinista, propôs um modelo de vida racionalizado e levado com muita seriedade em lugar de um modelo muitíssimo confortável, derivado do ensinamento da Igreja católica, que “pune os hereges, mas é clemente com os pecadores”.

Os jovens católicos frequentam os ginásios humanísticos e não mostram nenhuma propensão particular para o racionalismo econômico, poucos católicos participam da indústria capitalista, poucos operários instruídos são católicos, muitos preferem trabalhar nas oficinas de artesãos a trabalhar nas fábricas.

Weber cita um estereótipo difundido na Alemanha de seu tempo:

O católico é mais tranquilo, tem menos impulso aquisitivo; prefere a vida mais segura possível, mesmo que isto implique um ganho menor, uma vida arriscada e cheia de excitação, mesmo que essa vida torne possível a obtenção de honrarias e riquezas. Isso é comprovado de maneira irônica pelo provérbio “ou coma bem, ou durma bem”. No presente caso, o protestante prefere comer bem, e o católico, dormir sem ser perturbado.

Comparados aos trabalhadores da Alemanha protestante, os da Itália católica são menos conscienciosos e mais tradicionalistas, porque preferem trabalhar menos a ganhar mais, querem viver e deixar viver, preferem ganhar o suficiente, visam a um máximo de conforto com um mínimo de trabalho.

A ânsia do ganho, apreciada pelos protestantes, é, ao contrário, considerada “repugnante” por São Tomás. Desde a Idade Média, o católico era habituado a viver o dia; as suas boas obras eram ocasiões isoladas que não eram organizadas em um sistema racional de vida; as suas ações eram julgadas com base nas intenções, não com base nos resultados. A graça sacramental da Igreja estava à sua disposição toda vez que ele a desejasse. O sacerdote, que realizava o milagre da transubstanciação, era o mesmo que absolvía dos pecados, libertando o pecador, através da penitência, do seu peso psicológico. E o pecador podia recuperar as horas de relaxamento e fraqueza com maior empenho e laboriosidade em outros momentos.

O Deus do calvinismo exigia uma “santidade de obras” elevada a sistema; o Deus do catolicismo consentia, ao contrário, uma “perfeitamente humana oscilação entre culpa, remorso, expiação,

libertação, nova culpa, ou de um ‘saldo’ de toda a vida a ser descontado com penas temporais ou a ser liquidado por meio da graça dispensada pela igreja”, sem falar daquele flagelo fundamental que eram as indulgências. Se para o catolicismo apenas o monge vivia metodicamente em sentido religioso, para o protestantismo todo cristão devia ser como um monge por toda a vida.

Assim, Max Weber, no início do século XX, identifica o modelo católico com a frouxidão pré-capitalista, opondo-a ao modelo calvinista, identificado com o racionalismo ascético do capitalismo moderno e expresso através do controle de si próprio que já então era melhor representado pelos tipos do *gentleman* inglês e anglo-americano. Mas essa oposição entre modelo católico fraco e perdedor e modelo protestante forte e vitorioso seria desmentida no decorrer da história. É melhor, portanto, recorrer a outros documentos para reconstruir o modelo de vida que o catolicismo elaborou e que hoje propõe ao mundo.

***Rerum novarum*: caridade, paciência e harmonia**

O catolicismo crê em um Deus uno, trino e transcendente, atribuiu primazia ao bispo de Roma e confia à sua infalibilidade a interpretação das Escrituras e dos sinais dos tempos. Podemos reconstruir o modelo de vida que essa religião propõe aos seus fiéis e a todos os outros “homens de boa vontade” relendo as encíclicas papais, que, difundidas amplamente através das paróquias e da mídia, contribuem em grande medida para a definição daquele modelo.

Delas, escolhi cinco – todas centradas na questão social – que cobrem o arco de cem anos. A *Rerum novarum* (“Sobre a condição dos operários”) foi publicada por Leão XIII em 1891, enquanto a Europa se industrializava e crescia o conflito entre burguesia e proletariado, entre liberalismo, socialismo e marxismo. Permanece como a mais importante de todas as encíclicas sociais e exerceu uma influência determinante sobre o mundo católico na fase histórica em que ele sofria a superação econômica por parte do mundo protestante. Ainda quarenta anos depois, na *Quadragesimo anno*, Pio XI a definia “*magna charta* da ordem social”; setenta anos depois, na *Mater et magistra*, João XXIII a definia “imortal encíclica”; 76 anos depois, na *Populorum progressio*, Paulo VI a descrevia como “grande encíclica”; cem anos depois, João Paulo II a celebrava como “imortal documento”, dedicando-lhe, por sua vez, a encíclica *Centesimus annus*.

O contexto político: excomunhões e confiscos. A *Rerum novarum* amadureceu em um clima de forte atrito entre Estado e Igreja. Examinemos sinteticamente as etapas. Em 1850, o Reino Sabaudo, que conduzia a unificação da Itália sob a coroa da Casa de Savoia, aprovou as leis propostas pelo ministro Siccardi com as quais seriam abolidos três privilégios usufruídos pelo clero: o tribunal eclesiástico, que isentava os homens da Igreja da justiça civil; o direito de asilo, que assegurava a impunidade jurídica a qualquer um que se refugiasse em uma igreja; a chamada “manomorta”, pela qual as posses eclesiásticas eram inalienáveis. Dois anos depois, o Reino Sabaudo introduziu o matrimônio civil. Essas leis eram fruto do estímulo que o Iluminismo primeiro e o liberalismo depois haviam dado em toda Europa à secularização e à laicização.

Por sua vez, os movimentos e as guerras da unificação haviam ameaçado cada vez mais a independência do Estado pontifício.

Em 1867, o Parlamento do Reino da Itália promulgou, por lei, o confisco dos conventos e dos mosteiros.

Em 1868, Pio IX convocou um concílio ecumênico que sancionou a infalibilidade do papa em matéria de fé e de moral; no mesmo ano, Pio IX, com o decreto pontifício *Non expedit*, declarou inaceitável para os católicos italianos participar das eleições políticas do Estado italiano e, por extensão, da vida política italiana (a disposição será revogada apenas em 1919).

Em 20 de setembro de 1870, Roma foi ocupada pelos soldados do Reino da Itália. Pio IX considerou-se prisioneiro no Vaticano. No ano seguinte, Roma foi proclamada capital.

O Sillabo. Em 1849, Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci, arcebispo de Spoleto e futuro papa com o nome de Leão XIII, teve a ideia de que a Igreja publicasse um elenco de erros para serem condenados em bloco. A ideia foi retomada em 1862 por Pio IX, que submeteu a trezentos bispos uma primeira lista de erros e, em 8 de dezembro de 1864, publicou uma lista definitiva de oitenta proposições, anexando-as à encíclica *Quarta cura* com o título *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, elenco dos principais erros do nosso tempo, desde então chamado simplesmente *Sillabo*. O elenco de erros expressamente condenados compreende, entre outros, o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo absoluto, o relativismo, as “pestilências” do socialismo e do comunismo, as sociedades secretas e as bíblicas. São consideradas errôneas as ideias de que todas as religiões são iguais entre si e que cada um pode escolher a religião que mais o convença racionalmente. Vinte erros concernem a autoridade do papa, a Igreja e seus direitos; 21 erros são relativos à sociedade civil; dez proposições dizem respeito ao matrimônio cristão; outras dez dizem respeito ao liberalismo. A octagésima e última proposição condenada é aquela segundo a qual “o Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e chegar a um acordo com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna”.

No momento em que o *Sillabo* era publicado, a unificação da Itália está quase concluída. À medida que as regiões italianas caíam nas mãos dos Savoia, as ordens religiosas eram suprimidas e os bens eclesiásticos, confiscados. Todos os protagonistas do Risorgimento, de Vitor Emanuel II a Mazzini, de Cavour a Garibaldi, foram excomungados.

É nesse clima político que, em 1878, foi eleito o papa Leão XIII, o ex-arcebispo de Spoleto que trinta anos antes tivera a ideia de um Sillabo. Passam treze anos e, em 15 de maio de 1891, ele lança o grande desafio da *Rerum novarum*, com a qual permanecerá para sempre célebre na doutrina social da Igreja.

Novidades e conflitos. Para apreciar melhor a “rica seiva” da *Rerum novarum*, é necessário enquadrá-la no seu contexto do final do século XIX, algo que o próprio Leão XIII faz no início da sua encíclica e que João Paulo II reitera e completa na primeira parte da *Centesimus annus*.

Leão XIII inicia escrevendo que “os portentosos progressos das artes e os novos métodos da indústria; as novas condições entre patrões e operários; a acumulação da riqueza em poucas mãos e a pobreza largamente disseminada; o sentimento das próprias forças que se tornou mais vivo nas classes trabalhadoras, e a união mais íntima entre eles; esse conjunto de coisas, com o acréscimo da degradação dos costumes, contribuíram para a explosão do conflito”.

Por sua vez, João Paulo II, ao introduzir as suas considerações sobre a *Rerum novarum*, escreve que o momento histórico em que ela foi concebida representava o ponto nevrálgico das mudanças radicais no campo político, econômico, social, científico e técnico. Naqueles anos, dominavam ideologias fortes e contrastantes; nascia uma sociedade nova, carregada de esperança por novas

liberdades; vinham sendo introduzidas novas estruturas na produção dos bens de consumo; afirmava-se uma nova forma de propriedade (o capital), e uma nova forma de trabalho (o trabalho assalariado) “caracterizado por um forte ritmo de produção, sem as devidas distinções de sexo, idade ou situação familiar, mas unicamente determinado pela eficiência em vista do aumento do lucro”. O trabalho era considerado uma mercadoria qualquer, sujeito, como toda mercadoria, à lei da oferta e da procura; o trabalhador era ameaçado continuamente pelo desemprego, agravado pela falta de previdência social. A política econômica era marcada por total liberdade. “O acúmulo da riqueza nas mãos de poucos, ao lado da miséria da maioria”, estimulava uma divisão da sociedade em duas classes e uma concepção nova, organizada, frequentemente violenta, da economia e da propriedade, propensa ao conflito entre capital e trabalho, “que punha em oposição, quase como lobos, homem contra homem, até no plano da subsistência física de uns e da opulência dos outros”.

A questão operária. Considere-se que, ao final do século XIX, o mundo do trabalho era ainda caracterizado por uma esmagadora prevalência de trabalhadores analfabetos ou semianalfabetos, que desenvolviam atividades de ordem física e manual. Em Manchester, a cidade mais industrializada da Europa, 94% dos trabalhos eram manuais ou operários. Por isso, a *Rerum novarum* não só declara desde a sua primeira linha que o motivo da encíclica é a questão operária, mas usa frequentemente termos como “proletários” e “proletariados”, que exatamente naqueles anos estavam se deslocando dos textos marxistas para a linguagem comum.

Diante da “ardente ânsia de novidade” (*rerum novarum*), a atmosfera se fazia cada vez mais tensa. “O conflito”, escreve Leão XIII, “é de tal e tamanha gravidade que deixa os ânimos em suspense e em inquieta expectativa, ocupando a inteligência dos doutos, os congressos dos sapientes, as assembleias populares, as deliberações dos legisladores, os conselhos dos príncipes, tanto que hoje não há questão que mais interesse ao mundo”.

A jovem sociedade industrial, governada por critérios liberais, centralizava cinicamente a riqueza em poucas mãos e reduzia à miséria massas crescentes de proletários largados “sozinhos e indefesos à mercê da ganância dos patrões e de uma desenfreada concorrência” além de “uma usura devoradora”. Mas os proletários estavam tomando consciência da própria força antagonista, tornando-se cada vez mais coesos, ameaçadores e organizados para a luta de classe.

Nesse ponto, Leão XIII já não pode eximir-se de intervir (“Parecer-nos-ia faltar com a Nossa obrigação, calando”) e o faz, denunciando as desigualdades sociais, criticando tanto o liberalismo quanto o socialismo, condenando a luta de classe, oferecendo a receita da Igreja para restabelecer a paz entre ricos e pobres: sofrer e suportar, porque, “qualquer coisa que se faça ou se tente, não há força nem arte que possa tirar completamente o sofrimento do mundo”; esforçar-se para a concórdia entre as classes; buscar a justiça; exercitar a caridade; viver o ensinamento cristão, cuja intérprete e guardiã é a Igreja. Mas em que consiste esse ensinamento? Que modelo de vida pretende transmitir?

A propriedade privada. Como primeira coisa, a *Rerum novarum* preocupa-se em ganhar a disputa como o socialismo no mérito da questão da propriedade privada da qual Marx negava a legitimidade, taxando-a como furto. E o faz com um pensamento excêntrico, contrapondo o homem ao selvagem. O selvagem, defende Leão XIII, é guiado por dois instintos: a sua conservação e a conservação da espécie. Para obter esses fins, basta-lhe usar os meios que encontra ao seu redor. Bem diferente é a natureza do homem, superior àquela dos animais porque é dotada de inteligência

e razão. Ora, se o selvagem, que é um ser inferior, destinado a sujeitar-se ao homem, limita-se a usar os bens da terra, “deve-se conceder ao homem alguma coisa além do simples uso dos bens da terra, comum também aos outros animais: e isso não pode ser outra coisa senão o de propriedade estável; não propriedade apenas daquelas coisas que se consomem pelo seu uso, mas também daqueles que o uso não consome”.

Abolir a propriedade privada, como gostariam os socialistas, “tiraria todo o estímulo ao engenho e a indústria individual”, secaria as fontes de riqueza, traria danos aos próprios proletários, ofenderia os direitos naturais de cada um, alteraria as funções do Estado, perturbaria a paz comum.

Trabalho e dor. Tendo demonstrado a seu modo que a propriedade privada é um direito natural, a encíclica passa à questão operária reiterando a função expiatória que a Bíblia dá ao trabalho:

Pelo que diz respeito ao trabalho em particular, o homem, mesmo no estado de inocência, não era destinado a viver na ociosidade, mas, ao que a vontade teria abraçado livremente como exercício agradável, a necessidade lhe acrescentou, depois do pecado, o sentimento da dor e o impôs como uma expiação: “*A terra será maldita por tua causa; é pelo trabalho que tirarás com que alimentar-te todos os dias da vida.*” O mesmo se dá com todas as outras calamidades que caíram sobre o homem: neste mundo estas calamidades não terão fim nem tréguas, porque os funestos frutos do pecado são amargos, acres, acerbos, e acompanham necessariamente o homem até ao derradeiro suspiro.

Esperança e abraço. Estabelecido que a propriedade privada não deve ser tocada e que as desigualdades sociais não são elimináveis, assim como os sofrimentos infligidos ao homem por expiação do pecado original, existem apenas três remédios para mitigar os sofrimentos e esconjurar a revolução: a caridade exercida pelos ricos para com os pobres; a paciência exercida pelos pobres para com os ricos; a esperança no paraíso, cultivada por parte de ambos por meio da fé e das obras. De resto, “a verdadeira vida do homem é aquela do mundo vindouro... A terra nos foi dada por Deus como lugar de exílio, não como pátria”.

As contas serão prestadas depois da morte, quando a justiça divina avaliará o saldo, premiando os merecedores e punindo os réprobos. Até aquele momento, nada resta a fazer senão oferecer a Deus as próprias e inevitáveis tribulações e resistir à tentação de fazer-se justiça com a violência individual ou, ainda pior, com a luta de classe induzida pelos “facínoras” que ousam insuflar os pobres contra os ricos.

O erro capital na questão presente é crer que as duas classes são inimigas natas uma da outra, como se a natureza tivesse armado os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente num duelo obstinado. Isto é uma aberração tal, que é necessário colocar a verdade numa doutrina contrariamente oposta, porque, assim como no corpo humano os membros, apesar da sua diversidade, se adaptam maravilhosamente uns aos outros, de modo que formam um todo exatamente proporcionado e que se poderá chamar simétrico, assim também, na sociedade, as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmoniosamente e a conservarem-se mutuamente em perfeito equilíbrio. Elas têm imperiosa necessidade uma da outra: não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital.

Vantagens da pobreza, desvantagens da riqueza. Segundo Leão XIII, para aquilo que mais nos deve importar, isto é, a salvação eterna, é melhor ser pobre que rico.

Quanto aos deserdados da fortuna, aprendam da Igreja que, segundo o juízo do próprio Deus, a pobreza não é um opróbrio e que não se deve corar por ter de ganhar o pão com o suor do seu rosto. (...) A verdadeira dignidade do homem e a sua excelência residem nos seus costumes, isto é, na sua virtude; que a virtude é o patrimônio comum dos mortais, ao alcance de todos, dos pequenos e dos grandes, dos pobres e dos ricos.

Mas não basta. “Pelos infelizes parece que Deus tem uma particular predileção.” Prova-o

também o fato de que também Jesus quis nascer filho de um lenhador e, por toda a sua vida, permaneceu proletário. Ele não eliminou as várias tribulações de que nossa vida terrena é cheia, “converteu-as, porém, em estímulo de vida e matéria de mérito.”

A Igreja “visa a aproximar o máximo possível as duas classes, tornando-as amigas”. Por isso, depois de ter recomendado aos pobres a mansidão, convida os ricos à generosidade: “Os afortunados da terra são então advertidos de que as riquezas não os liberam da dor, e que elas, para a felicidade futura, não apenas são inúteis, como também nocivas; que os ricos devem temer, pensando nas ameaças extraordinariamente severas de Jesus Cristo; que do uso dos seus bens deverão um dia prestar conta ao juiz de Deus.” Então “satisfeitas as necessidades e a conveniência, é dever socorrer com o supérfluo os necessitados. *Aquilo que sobra, dai em esmola*”.

Diferenças e concórdia. Basta ler as pesquisas, os relatórios, os ensaios do final do século XIX, bastam os romances de Dickens e de Zola, para perceber que as distâncias entre ricos e pobres não deviam ser menores do que as atuais. Mas Leão XIII extrai delas um fator de complementaridade e de discórdia mais do que uma causa justificável de rebelião, contraposição e conflito.

Por que então, de resto, deveríamos lutar pela igualdade, como pregam inutilmente os socialistas, se “tirar do mundo as desigualdades sociais é uma coisa impossível”? O impulso principal que move os homens não é a igualdade, mas a intolerância à disparidade: “Nem todos possuem o mesmo engenho, a mesma diligência; nem a sanidade, nem suas forças são equivalentes: e dessas inevitáveis diferenças nasce necessariamente a diferença das condições sociais.” Nesse sentido, “nem a justiça nem o bem público consentem que sejam provocados danos nas coisas alheias, ou que em nome de não sei que igualdade seja invadido o alheio”.

Eliminar as diferenças entre as duas classes seria não só impossível mas também danoso, porque “uma tem necessidade absoluta da outra: nem o capital pode existir sem o trabalho nem o trabalho sem o capital. A concórdia faz a beleza das coisas enquanto um perpétuo conflito não pode resultar em outra coisa senão barbárie e confusão. Acima de tudo, o ensinamento cristão, do qual a Igreja é intérprete e guardiã, é poderosíssimo para conciliar e fazer ricos e proletários chegarem a um acordo”.

Leão XIII estava convencido de que, além da disparidade e da pobreza, sobre esta terra nunca faltarão a dor e o cansaço. Portanto, nada resta a fazer senão atenuar-lhes os efeitos, fazendo com que a raiva dos pobres seja abrandada pela paciência e que a soberba dos ricos seja corrigida pela caridade. E tudo em louvor ao Senhor e expiação do pecado original.

Outras soluções não existem; muito menos aquelas propostas pelos socialistas que “insuflam os pobres ao ódio contra os ricos e defendem que a propriedade privada deve ser abolida, e que os bens individuais devem ser comuns a todos”.

Deveres dos capitalistas e dos proletários. Para reduzir as oportunidades para conflito, a *Rerum novarum* recorda aos ricos e aos proletários os mútuos deveres.

Capitalistas e patrões têm a obrigação de “não fazer dos operários escravos; respeitar-lhes a dignidade de pessoa humana, enobrecida pelo caráter cristão... dar ao operário conforto e tempo suficientes para cumprir seus deveres religiosos; não expô-lo a seduções corruptoras e a perigos de escândalo; não aliená-lo do espírito de família e do apreço em poupar; não lhes impor trabalhos desproporcionais às forças ou inadequados à idade ou sexo... O mais importante dos deveres é

oferecer a cada um a justa recompensa... Por último, é dever dos ricos não destruir as pequenas economias do operário”.

Por sua vez, os proletários têm a obrigação de “realizar inteira e fielmente a tarefa que livremente e em condições de igualdade foi acordada; não causar danos às coisas nem ofensa à pessoa dos patrões; na defesa dos próprios direitos, abster-se de atos violentos e nunca transformá-la em motim; não misturar-se com homens maus, prometedores de coisas grandes”.

Leão XIII é tão confiante na eficácia dessas recomendações que as conclui com uma pergunta retórica: “A observação desses preceitos não bastará para sozinha mitigar a aspereza e cessar as causas da discórdia?”

Dignidade e frugalidade. O modelo de vida católica proposto pela *Rerum Novarum* adia a felicidade dos homens para o tempo infinito que os espera no além, mas não renuncia a mitigar a infelicidade que os acompanha ao longo de sua vida terrena. Por isso, a encíclica exige um tratamento adequado para proletários, mulheres e menores; defende a dignidade do trabalhador, seus direitos ao descanso dominical, à associação, à liberdade religiosa, à cargas toleráveis de trabalho: “Não é justo nem humano exigir do homem tanto trabalho que por esforço em demasia sua mente fique embotada e seu corpo, enfraquecido.”

Por outro lado, Leão XIII destaca que os cristãos “contentam-se enfim com uma vida e alimentação frugal e suprem pela economia a modicidade do rendimento, longe desses vícios que consomem não só as pequenas, mas as grandes fortunas, e dissipam os maiores patrimônios”. E, além disso, recomenda que “a quantidade da recompensa não deve ser inferior ao sustento do operário, mas frugal, entende-se”.

Intervenção estatal. A *Rerum Novarum* estabelece para o Estado uma posição *super partes* no que concerne às classes sociais, mas, uma vez que os ricos são mais fortes e sabem se defender sozinhos, pede a eles que provenham particularmente os fracos e necessitados. Que se empenhem nisso, portanto, a fim de que o operário “tenha comida, roupa e um padrão de vida menos precário”, tendo em mente que “o trabalho do operário é aquele que constrói a riqueza nacional”.

Em relação às greves, consideradas “desordens graves e frequentes” que costumam terminar em violência e tumultos, colocando em risco a paz pública, o papa pede que o Estado desenvolva atividades preventivas e, se estas não bastarem, adote providências.

O Estado deve assegurar a todos os cidadãos a proteção dos “bens da alma”: o repouso dominical, uma carga de trabalho humanamente suportável, adequada ao tipo de atividade, à idade, ao sexo e à capacidade do trabalhador. É necessário considerar que “certas espécies de trabalho não são adequadas às mulheres, feitas pela natureza para o trabalho doméstico, o qual grandemente protege a honestidade do sexo frágil e tem natural correspondência com a educação dos filhos e o bem-estar da casa”.

Com as suas leis e intervenções, o Estado deve manter a ordem e a tranquilidade pública; deve fazê-lo de modo que a família seja ordenada conforme os princípios de Deus e da natureza; que seja respeitada e praticada a religião; que floresçam os costumes públicos e privados; que seja bem-administrada a justiça; que uma classe social não oprima a outra; que os cidadãos cresçam sãos e fortes.

Aos proletários, deve garantir que não haja tumultos; que não sejam perturbadas as relações

familiares; que sejam permitidos os deveres religiosos; que nas fábricas seja evitada a promiscuidade sexual e outros perigos à integridade dos costumes; que a classe trabalhadora não seja oprimida pelos patrões com trabalhos aviltantes, danosos, de algum modo contrários à sua dignidade.

Repressão. Se a supervisão do Estado, a benevolência dos patrões e a paciência dos trabalhadores não bastarem, e as tentações tomarem o controle, então não resta alternativa senão a repressão:

Hoje especialmente, no meio de tamanho ardor de cobiças desenfreadas, é preciso que o povo se conserve no seu dever (...). Por certo que a maior parte dos operários quereriam melhorar de condição por meios honestos sem prejudicar a ninguém; todavia, não poucos há que, embebidos de máximas falsas e desejosos de novidade, procuram a todo custo excitar e impelir os outros a violências. Intervenha, portanto, a autoridade do Estado, e, reprimindo os agitadores, preserve os operários do perigo da sedução e os legítimos patrões de serem despojados do que é seu.

Isso era sancionado por Leão XIII em 15 de maio de 1891. Em 1º de julho de 1949, pouco mais de meio século depois da *Rerum Novarum*, Pio XII excomungaria os comunistas com um decreto que só 34 anos mais tarde, em 1983, seria derrubado.

***Quadragesimo anno*: trabalho, colaboração, felicidade**

Em 15 de maio de 1931, quando a Itália estava em pleno regime fascista, Pio XI promulga a encíclica *Quadragesimo anno* “sobre a restauração da ordem social segundo a lei evangélica”. Trata-se de um elogio a *Rerum novarum* que “permanecerá gloriosa na memória dos séculos” por denunciar a crescente e injusta desigualdade na distribuição dos bens materiais; por fazer sua a causa de milhões de operários “entregues sós e indefesos à desumanidade dos patrões e a desenfreada ganância da concorrência”; por levantar uma barreira seja contra o liberalismo, incapaz de oferecer uma solução legítima à questão social, seja contra o socialismo, defensor de um remédio que, de longe, é pior que o mal; “por ter indicado os direitos e deveres de ricos e proletários, de capitalistas e prestadores de serviços; por ter, assim, impedido tantos trabalhadores, graças à educação cristã, de se enveredar pelo caminho da revolução”.

A *Rerum novarum*, “imortal documento”, não apenas iluminou a mente, mas informou a existência de cada um, ditando um modelo de vida, criando associações cristãs e corporações capazes de unir “à vantagem econômica a cultura das almas”, instaurando “uma verdadeira sociologia católica” que penetrou pouco a pouco no patrimônio de toda a humanidade e contribuiu para a melhora da vida dos trabalhadores, sobretudo das mulheres e das crianças.

Repetita iuvant. A *Quadragesimo anno* pretende sanar algumas dúvidas sobre os conteúdos da *Rerum novarum*, reiterar-lhe os conceitos, atualizar-lhe alguns significados com base nos tempos ulteriormente mudados. Reitera a legitimidade da propriedade privada e da sua hereditariedade. Confirma a equidistância entre individualismo liberal e coletivismo socialista do momento em que a dinâmica social não pode ser fundada na luta de classes nem pode ser “abandonada à livre concorrência das forças”. Fia-se à justiça, à caridade e a uma “feliz cooperação econômica internacional”. Rejeita o modernismo que procurava conciliar a filosofia moderna com a teologia católica. Estabelece que o homem vem antes do Estado. Lembra a todos que a riqueza pública é

produzida pelo trabalho dos operários, acrescentando contudo que o crescimento econômico depende do grande trabalho, feito em conjunto “tanto por aqueles que dirigem quanto pelos conduzidos”. Renova aos ricos o “importantíssimo preceito” de praticar a esmola, a beneficência e o desapego. Refuta seja as ideias liberais – “que vulgarmente se denominam Manchester”, segundo as quais todo o ganho da produção cabia aos capitalistas, deixando ao operário aquele pouco “que bastasse à restituir-lhe as forças e a reproduzir”, relegando-o a “um padrão de vida precário e mesquinho” – seja as ideias dos “chamados intelectuais” – segundo as quais é necessário socializar os meios de produção e conceder aos operários todo o ganho da produção, deduzido aquele tanto suficiente para ressarcir e multiplicar o capital.

Por si só, a ordem econômica vigente não deve ser condenada e “não é por natureza viciosa”. Torna-se viciosa, contudo, quando “o capital vincula a si os operários, com o fim e a condição de desfrutar, segundo seu arbítrio e para sua vantagem, das empresas e, logo, de toda a economia, sem se preocupar nem com a dignidade humana dos operários nem com o caráter social da economia, nem da mesma justiça social e do bem comum”. Na prática, como qualquer um pode ver, a economia vigente criou um “grande desequilíbrio entre os poucos muitos ricos e os inumeráveis indigentes”. Com o advento da industrialização, “cresceu desenfreadamente a multidão de proletários necessitados” que acabarão por se unir ao “grandíssimo exército de trabalhadores do campo, reduzidos a uma ínfima condição de vida”.

Direitos e deveres. É, então, chegado o momento de aplicar os preceitos da *Rerum novarum* “sem hesitação e com todo vigor” se deseja-se esconjurar que os “semeadores da novidade subversiva” destruam a ordem pública.

É oportuno envolver os trabalhadores não apenas nos lucros, mas também na propriedade ou na administração. É necessário associar, “quase que para formar uma coisa só”, a inteligência, o capital, o trabalho e a atividade humana, promovendo eficaz “colaboração e concórdia cristã entre patrões e operários”. O Estado e os melhores cidadãos devem ter como objetivo principal aquele de “pôr fim às competições entre as duas classes opostas, despertar e promover uma cordial cooperação das várias profissões dos cidadãos... Todas as várias classes, cada uma com a sua parte, devem unidamente e amigavelmente convergir”.

O trabalho não é uma “vil mercadoria”, mas sim parte fundamental da vida humana, “tendo o homem nascido para o trabalho como o pássaro para o voo”. Por isso, “ao operário deve-se dar uma recompensa suficiente ao sustento dele e de sua família”. Isso evita o abuso do trabalho infantil e permite que “as mães de família prestem sua obra sobretudo em casa, ou nas vizinhanças de casa, atendendo às tarefas domésticas”. Quando o pai ganha pouco, e as mães, obrigadas a trabalhar fora de casa, negligenciam os seus deveres domésticos, o cuidado e a educação das crianças, cria-se uma péssima desordem que deve ser evitada a todo custo.

A greve é proibida. Além da pacífica colaboração entre as três classes, é necessária “a repressão das organizações e dos esforços socialistas, a ação moderadora de uma especial magistratura”.

Dinheiro e management. Houve profundas mudanças na sociedade desde os tempos da *Rerum novarum*. À patológica concentração da riqueza e à despótica autoridade dos proprietários foram acrescentadas a dos *managers*: “depositários e administradores do capital, do qual eles dispõem a seu prazer.” Essa nova classe, surgida entre o capital e o trabalho, com seu novo poder, representa

“quase a nota específica da economia contemporânea”, a novidade mais inquietante nos quarenta anos transcorridos entre as duas encíclicas:

Esse poder tornou-se mais despótico do que nunca, pois, tendo o controle do dinheiro, agem como patrões: nesse sentido, são, de certo modo, os distribuidores do próprio sangue de que depende o organismo econômico, e, tendo em mãos, por assim dizer, a alma da economia, ninguém pode, contra a vontade deles, nem ao menos respirar.

Causa dessa nova e gritante concentração de forças e poderes é “a desenfreada liberdade de concorrência que só permite a sobrevivência dos mais fortes, isto é, frequentemente, os mais violentos na luta e os menos preocupados com a consciência”. Disso deriva uma perniciosa escalada: começa com o combate pelo predomínio econômico; depois a luta se desloca para os Estados, que utilizam a política para o próprio enriquecimento ou usam a própria riqueza para influenciar as questões das políticas internacionais.

Em nível nacional, o Estado vê rebaixada a sua dignidade, e o seu papel se reduz ao de dócil servidor de interesses particulares. Em nível internacional, dois efeitos maléficos são produzidos: por um lado, o nacionalismo e o imperialismo econômico; por outro, o “internacionalismo bancário ou imperialismo internacional do dinheiro, segundo o qual a pátria está onde está o dinheiro”.

Comunismo e socialismo. Para reconduzir a ordem econômica – que Pio XI julga “profundamente destruída” – a uma ordem sã e bem-equilibrada, é necessário seguir os preceitos da filosofia social cristã: atentar para a dupla natureza, individual e social, seja do capital ou do trabalho; limitar a livre concorrência a limites racionais e corretos; sujeitar o poder econômico à autoridade pública; adaptar toda a sociedade às leis da justiça social.

Em vez disso, assistiu-se ao surgimento e à transformação do socialismo, que deu origem a dois partidos: aquele que se chama “comunista” é cruel, selvagem, inacreditável, monstruoso; conduz a uma violenta luta de classes e abolição absoluta da propriedade privada, perseguindo a Igreja, acumulando terríveis assassinatos em massa e destruição; aquele que continua a se chamar “socialista” busca a abolição da propriedade privada e se aproxima das reivindicações tradicionais dos reformadores cristãos, conduzindo a luta de classes sob formas atenuadas que excluem a violência.

Se a luta de classes se abstém da inimizade e do ódio mútuo, transformando-se gradativamente em uma honesta discussão sobre a busca pela justiça para atingir a “mútua colaboração das classes”; se a propriedade dos meios de produção não é ameaçada, mas tão somente a injusta hegemonia que a propriedade privada se arrogou; se existe a pretensão de reservar ao Estado apenas aquelas categorias de bens que, deixados nas mãos de privados, colocariam em perigo o bem comum, então essas reivindicações já não possuem nada que repugne a Igreja e já não há nenhuma necessidade de serem chamadas de socialismo, porque podem ser defendidas com os princípios da fé e com a força da caridade cristã. Definitivamente, “ninguém pode ser bom católico e verdadeiro socialista”.

A felicidade também está na terra. Sobre isso, a *Quadragesimo anno* contém uma passagem que contradiz diretamente a tese de Leão XIII, segundo o qual é impossível ser feliz neste mundo porque “ásperas, duras e difíceis são as consequências originais do pecado, as quais, querendo-se ou não, acompanham o homem até o túmulo”. Segundo Pio XI, ao contrário, “o fim pelo qual o homem, dotado de uma natureza sociável, se encontra neste mundo, é aquele de... *atingir a*

felicidade temporal junto da eterna”. O grifo é meu, mas a passagem, de importância histórica para o ensinamento católico, é do papa.

Mater et magistra: acolher as novidades

Em 1961, com a encíclica *Mater et magistra*, “sobre recentes avanços da questão social”, João XXIII modificou a crítica em comparação à *Rerum Novarum*, pela qual teve, todavia, palavras de máximo apreço: “Poucas vezes palavra de pontífice teve, como então, uma ressonância tão universal, pela profundidade de argumentação e amplitude, assim como pelo poder incisivo.”

Os anos de Leão XIII eram “de radicais transformações, de intensos contrastes e de amargas rebeliões” nas quais o liberalismo triunfante trazia a reboque as relações entre economia e moral; considerava o ganho individual como mola fundamental do operar econômico; exigia uma concorrência livre e ilimitada; confiava às dinâmicas de mercado e à sua mão invisível o andamento da economia, dos lucros, dos salários e dos preços; subjugava os organizações sindicais.

Injustiças crescentes. O resultado de tudo isso era que a riqueza se acumulava nas mãos de poucos enquanto os pobres se encontraram em crescente desvantagem física, psicológica, social e religiosa. João XXIII refere-se a isso nestes termos:

Salários insuficientes ou de fome, condições de trabalho exaustivas, que nenhuma consideração tinham pela saúde física, pela moral e pela fé religiosa. Sobretudo inumanas as condições de trabalho a que eram frequentemente submetidas as crianças e as mulheres. Sempre ameaçador o espectro do desemprego. A família, sujeita a contínuo processo de desintegração.

Obviamente, essas condições presentes na sociedade do fim do século XIX continuaram, frequentemente agravadas, mesmo nos anos de João XXIII e permanecem nos nossos dias, tanto que recentemente Bento XVI declarou: “Os perigos da fome e a questão ecológica denunciam, com crescente evidência, que a lógica do lucro, se prevalece, aumenta a desproporção entre ricos e pobres e um nocivo uso do planeta.”

Mas como se pode saber quando e como prevalece a lógica do lucro? Quem a estabelece? E com base em quais parâmetros? Bento XVI, depois de ter reiterado que “a doutrina social católica sempre defendeu que a equânime distribuição dos bens é prioritária”, apressa-se a acrescentar que “o lucro é naturalmente legítimo e, na medida certa, necessário ao desenvolvimento econômico”. Mas como saber qual é a “medida certa”? Quais são os parâmetros para estabelecê-la? Deve ser única para todo o mundo globalizado ou deve variar conforme o país? Por ora, sabemos apenas que, em cem anos, todos os papas forneceram um modelo análogo, todos se lamentaram porque não foram escutados, todos denunciaram os efeitos nefastos dessa sordidez.

Três cenários. Voltamos à *Mater et magistra*. João XXIII enquadra o seu ensinamento em uma tríplice descrição do contexto, profundamente alterado em relação aos tempos não só de Leão XIII, mas também de Pio XI.

No cenário científico, técnico e econômico, intercorreram as seguintes novidades:

A descoberta da energia nuclear, as suas primeiras aplicações para fins bélicos e depois a sua utilização cada vez maior para fins pacíficos; as possibilidades ilimitadas abertas pela química aos produtos sintéticos; a difusão da automatização e da automação no setor industrial e no dos serviços de utilidade geral; a modernização do setor agrícola; o quase desaparecimento

das distâncias nas comunicações, sobretudo por causa do rádio e da televisão; a rapidez crescente dos transportes; e o princípio da conquista dos espaços interplanetários.

Faltam, como se vê, as nanotecnologias, o laser, os novos materiais e, sobretudo, a informática, ainda em seu início.

No cenário social, João XXIII indica novidades igualmente revolucionárias:

No campo social: a difusão dos seguros sociais, e, nalgumas nações economicamente desenvolvidas, o estabelecimento de sistemas de previdência social; a formação e extensão, nos movimentos sindicais, de uma atitude de responsabilidade perante os maiores problemas econômicos e sociais; a elevação progressiva da instrução de base; um bem-estar cada vez mais generalizado; a crescente mobilidade social e a conseqüente remoção das barreiras entre as classes; o interesse do homem de cultura média pelos acontecimentos diários de repercussão mundial. Além disso, o aumento da eficiência dos sistemas econômicos, em cada vez maior número de países, evidencia mais ainda os desequilíbrios econômicos e sociais entre o setor agrícola, por um lado, e o setor da indústria e dos serviços de utilidade geral, por outro; entre zonas economicamente desenvolvidas e zonas menos desenvolvidas no interior de cada país; e no plano internacional, são mais melindrosos ainda os desequilíbrios econômicos e sociais entre países economicamente desenvolvidos e países economicamente em vias de desenvolvimento.

Enfim, o cenário político apresenta novidades como “a participação na vida pública de um número cada vez maior de cidadãos de diversas condições sociais; a difusão e a penetração da atividade dos poderes públicos no campo econômico e social. Acresce, além disso, no plano internacional, o declínio dos regimes coloniais e a conquista da independência política conseguida pelos povos da Ásia e da África; a multiplicação e a complexidade das relações entre os povos e o aumento da sua interdependência; a criação e o desenvolvimento de uma rede cada vez mais apertada de organismos de projeção mundial, com tendência a inspirar-se em critérios supranacionais: organismos de finalidades econômicas, sociais, culturais e políticas”.

Luzes, sombras, contradições. Nunca antes um pontífice tinha apresentado um quadro tão rico e otimista da modernidade. Mas não por isso acrítico. À diferença dos seus predecessores, João XXIII ressalta e julga como elementos positivos de uma civilização o progresso técnico e científico, o desenvolvimento econômico, as melhoras nas condições de vida. Mas lembra que eles não representam valores supremos, e diante destes valores revestem um caráter puramente instrumental. Ressalta amargamente e ainda, que “nos países economicamente desenvolvidos, existem não poucos homens em que se foi extinguindo e se apagou, ou se inverteu, a consciência da hierarquia dos valores. Os valores do espírito descuram-se, esquecem-se ou negam-se; ao passo que os progressos das ciências e das técnicas, o desenvolvimento econômico e o bem-estar material se apregoam e defendem como bens superiores a tudo e são até exaltados à categoria de razão única da vida. Esta mentalidade constitui um dos mais deletérios dissolventes na cooperação que os povos economicamente desenvolvidos prestam aos povos em fase evolutiva: estes, por antiga tradição, não raras vezes conservam ainda viva e operante a consciência de alguns dos mais importantes valores humanos”.

Outra questão crucial colocada pelo progresso científico e técnico é o rápido crescimento da população mundial, que, segundo alguns, levaria a uma fatal piora do padrão de vida. Disso resulta que algumas comunidades políticas consideram inevitável o controle da natalidade. Esse comportamento ofende a ordem natural estabelecida por Deus, que, não por acaso, difundiu recursos infinitos na natureza e genialidade sem limites no homens. Por isso, para resolver o problema demográfico, é necessário estender o domínio do homens sobre a natureza através de um

renovado empenho científico-técnico; uma melhor educação para o senso de responsabilidade, uma maior colaboração internacional para a fecunda circulação de conhecimentos, capitais e pessoas, é necessário “um sentido cristão da vida, que preenche o espírito de sobriedade e sacrifício”.

João XXIII aponta uma das contradições mais desconcertantes dos novos tempos no fato de que “enquanto de um lado evidenciam-se acentuadamente as situações de desigualdade e aparece o fantasma da miséria e da fome, por outro utilizam-se, frequente e largamente, as descobertas da ciência, as realizações da técnica e os recursos econômicos para criar terríveis instrumentos de destruição e morte”.

Bem comum e intervenção pública. A encíclica *Mater et magistra* toma essas luzes e sombras da modernização como promessa de uma orientação social fiel para a tradição cristã, contudo mais adequada aos novos tempos. Essa orientação confirma que a propriedade privada é um direito natural; confirma que “tanto a concorrência em sentido liberal quanto a luta de classes em sentido marxista são contra a natureza e contrárias à concepção cristã da vida”; confirma que, para evitar esses dois êxitos igualmente equivocados, “operários e empreendedores devem regular as suas relações inspirando-se nos princípios da solidariedade humana e da irmandade cristã”.

Depois de maldizer a livre concorrência, o materialismo histórico, o interesse individual ou de grupo, o predomínio econômico, o orgulho e o poder das nações, João XXIII repropõe a justiça e a igualdade como critérios supremos de um sistema social inspirado na visão católica. Seria injusto que apenas o capital ou apenas o trabalho arrogasse a si todo o mérito e os lucros da produção; seria injusto se os capitais adquiridos se acumulassem apenas nas mãos dos já ricos; seria injusto se a remuneração do trabalho ou da renda contrastasse com as harmônicas exigências do bem comum: seja do nacional ou do mundial.

Devem considerar-se exigências pelo bem comum no plano nacional: dar emprego ao maior número possível de trabalhadores; evitar que se constituam categorias privilegiadas, mesmo entre trabalhadores; manter uma justa proporção entre salários e preços; tornar acessíveis bens e serviços de interesse geral ao maior número de cidadãos; eliminar ou reduzir o desequilíbrio entre os setores da agricultura, da indústria e dos serviços; realizar o equilíbrio entre a expansão econômica e o desenvolvimento dos serviços públicos essenciais; adaptar, na medida do possível, as estruturas produtivas ao progresso das ciências e das técnicas; moderar o teor de vida já melhorados da geração presente, tendo a intenção de preparar um porvir melhor às gerações futuras. São exigências do bem comum no plano mundial: evitar qualquer forma de concorrência desleal entre as economias dos diversos países; favorecer a colaboração entre as economias nacionais por meio de convênios eficazes; cooperar para o desenvolvimento econômico dos países menos prósperos.

O Estado e os entes de direito públicos não devem tender à eliminação da propriedade privada, mas devem intervir apenas se e quando “exigem-no motivos de evidente e verdadeira necessidade de bem comum”. De todo modo, as iniciativas estatais e a natureza econômica são confiadas a pessoas honestas, competentes e responsáveis, submetidas a um controle “atento e constante”.

Dignidade e participação. João XXIII denuncia as “condições de vida sub-humanas” dos países subdesenvolvidos onde a extrema desvantagem de muitos “faz um radical e ofensivo contraste com a abundância e o luxo desenfreado de poucos privilegiados” e onde são impostos ritmos desumanos e privações para acelerar a eficiência produtiva ou para financiar os armamentos. Nos países desenvolvidos, no entanto, ocorre que atividades de pouco empenho e de pouco valor são retribuídas com recompensas escandalosas, enquanto o trabalho imprescindível dos cidadãos honestos e operosos é compensado em medida flagrantemente inadequada.

Diante desses paradoxos, a *Mater et magistra* estabelece que “a retribuição do trabalho, como não pode ser inteiramente abandonada às leis do mercado, assim não pode ser fixada arbitrariamente; é, ao contrário, determinada segundo a justiça e a igualdade. O que exige que aos trabalhadores seja correspondida uma retribuição que lhes permita um padrão de vida verdadeiramente humano e cumprir com dignidade as suas responsabilidades familiares”.

Mas não é só uma questão de retribuições. João XXIII corajosamente acrescenta que “se as estruturas, o funcionamento, os ambientes de um sistema econômico são tais que comprometem a dignidade humana daqueles que realizam as atividades, ou que obscurecem neles o sentido da responsabilidade, ou que constituem um impedimento a que de qualquer modo se expresse a sua iniciativa pessoal, esse sistema econômico é injusto, ainda que se, por hipótese, a riqueza nele produzida atinja elevadas cotas e seja distribuída segundo critérios de justiça e equidade”.

Além disso, João XXIII defende o direito dos trabalhadores à participação:

Consideramos que é legítima nos trabalhadores a aspiração a participarem ativamente na vida das empresas, em que estão inseridos e trabalham. (...) Deve-se tender sempre para que a empresa se torne uma comunidade de pessoas, nas relações, nas funções e na situação de todo o seu pessoal. (...) Uma concepção humana da empresa deve, sem dúvida, salvaguardar a autoridade e a eficiência necessária da unidade de direção; mas não pode reduzir os colaboradores de todos os dias à condição de simples e silenciosos executores, sem qualquer possibilidade de fazerem valer a própria experiência, completamente passivos quanto às decisões que os dirigem.

Não basta que as relações de trabalho sejam reguladas pelo contrato coletivo; é necessário que a voz dos trabalhadores tenha a possibilidade concreta de se fazer ouvir fora do âmbito da própria empresa e que os seus representantes estejam presentes, ao lado daqueles do capital, em todas as instituições internacionais, nacionais, de categoria ou de setor, que realizam escolhas influentes sobre o trabalho.

Desenvolvimento e subdesenvolvimento. João XXIII manifesta a exigência de justiça seja no que se refere às relações entre os setores produtivos, seja no que se refere às relações entre nações para o desenvolvimento econômico de grau diverso.

É necessário ter muita atenção para a redução da desigualdade entre zonas agrícolas e zonas industriais; países avançados e atrasados.

A imigração do campo e dos países pobres diminui quando diminui também a diferença entre as desvantagens do trabalho agrícola e as vantagens do trabalho industrial. Para isso, é necessário melhorar as condições das zonas rurais através da criação de serviços públicos essenciais, uma justa imposição tributária, empréstimos a juros convenientes, seguridade adequada, controle severo dos preços, promoção em locais de indústrias de transformações dos produtos agrícolas etc. até que se faça dos trabalhadores da terra os protagonistas da sua elevação.

Uma ação análoga é necessária para reequilibrar as condições de vida nas várias zonas da própria comunidade política ou nos vários países do mundo, sem repetir os erros do passado, operando no mais sincero desinteresse político, evitando que a cooperação técnico-financeira se transforme em uma nova forma de colonialismo e fazendo com que o desenvolvimento econômico siga o ritmo do progresso social.

Socialização. Uma parte notável da encíclica é dedicada à socialização, entendida como multiplicação das relações na convivência, aceleradas pelo progresso tecnológico, pela maior

eficiência produtiva e por um mais alto padrão de vida dos cidadãos. Mas a socialização também é entendida como mais assistência social e um rico florescer de grupos, movimentos, associações, instituições econômicas, culturais, sociais, esportivas, recreativas, profissionais e políticas, locais e mundiais. A tudo isso acrescenta-se o efeito da mídia – imprensa, cinema, rádio e televisão – que “permite às pessoas tomar parte dos acontecimentos humanos no âmbito mundial”.

João XXIII vê todas essas mudanças com olhos benévolos, mas previne contra os seus efeitos alienantes, que “tornam difícil a qualquer um pensar independentemente das influências externas, de operar por própria iniciativa, de exercer a sua responsabilidade, de afirmar e enriquecer a sua pessoa”.

À diferença da *Rerum novarum* e da *Quadragesimo anno*, a encíclica de João XXIII, *Mater et magistra*, olha a sociedade nova sem medo, lançando, com fé e esperança, um olhar prevalentemente otimista em relação ao caminho que a inteligência humana saberá traçar e percorrer.

***Populorum progressio*: humanismo plenário**

A encíclica *Populorum progressio* “sobre o desenvolvimento dos povos”, publicada por Paulo VI, em 1967, é um grito de angústia e de dor diante da constatação de que “os povos da fome interpelam hoje de modo dramático os povos da opulência”.

Entendida em humanidade. As potências colonizadoras “frequentemente perseguiram apenas os seus interesses, o seu poder e o seu prestígio”, e quando saíram deixaram situações dramáticas. O duro mecanicismo da economia moderna, entregue a si próprio, agrava o desequilíbrio entre povos ricos, que se arriscam e produzem comida em excesso, e povos pobres, que se desenvolvem lentamente e sofrem da cruel falta de comida. A injusta distribuição dos bens é acompanhada da igualmente injusta divisão dos poderes, enquanto os conflitos se expandem em nível planetário até que se tornem conflitos de civilização. Os velhos se agarram às tradições ancestrais; os jovens tendem a libertar-se delas; frequentemente caem os ícones espirituais do mundo rural sem que cheguem as esperadas novidades do progresso. Daí reações populares violentas, agitações insurrecionais, tentações totalitárias. “É necessário apressar-se: muitos homens sofrem, e aumenta a distância que separa o progresso de uns e a estagnação, senão a regressão, ainda de outros.”

Mesmo na respeitosa distinção entre poder eclesiástico e poder civil, cada um na sua ordem, a Igreja católica “entendida em humanidade” sente o dever de “examinar os sinais dos tempos e examiná-los à luz do Evangelho”, indicando as vias do verdadeiro desenvolvimento “que é a passagem, para cada um e para todos, de condições menos humanas a condições mais humanas”.

“Menos humanas” significa carências materiais dos que são privados do mínimo vital e carências morais de quem é mutilado pelo egoísmo; significa estruturas opressivas por abuso, exploração e injustiças. “Mais humanas” significa a conquista do mínimo necessário, vitória sobre os flagelos sociais, ampliação dos conhecimentos, aquisição da cultura, maior consideração pela dignidade dos outros, orientação em relação ao espírito de pobreza, cooperação para o bem comum, desejo de paz, reconhecimento de Deus e dos valores supremos, fé como dom de Deus acolhido pela boa vontade do homem, unidade na caridade de Jesus Cristo.

Propriedade, trabalho, tecnocracia. O desenvolvimento, “para ser um desenvolvimento autêntico, o que quer dizer voltado para a promoção de cada homem e de todo o homem”, em nível pessoal e em nível comunitário.

A aquisição de bens temporais pode conduzir à ganância, e esta à avareza e ao materialismo sufocante. “Então os corações se endurecem e os espíritos se fecham, os homens não se encontram mais por amizade, mas por força do interesse, o qual tem bom jogo para colocar os homens uns contra os outros e desuni-los.”

Por mais fundamental que seja a propriedade privada e a liberdade econômica, todavia “ninguém é autorizado a reservar para seu uso exclusivo o que supera as suas necessidades quando aos outros falta o necessário”. A regra da justiça é inseparável da caridade: “Todos os outros direitos, aí incluídos aqueles da propriedade privada e do livre-comércio, são subordinados a ela.” Quando certas posses são obstáculo à propriedade coletiva, o bem comum exige a sua expropriação.

Por si, a industrialização não é negativa. O que destruiu-lhe a natureza foi o capitalismo liberal “que considerava o lucro como motivo essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos meios de produção como um direito absoluto, sem limites nem obrigações morais correspondentes”. Esse liberalismo conduziu àquilo que Pio XI justamente chamou “imperialismo internacional do dinheiro”.

Quanto ao trabalho “seja ele artista ou artesão, empreendedor, operário ou camponês, todo trabalhador é um criador”. Se então é desenvolvido em comunidade, “o trabalho une as vontades, reaproxima os espíritos e funde os corações”. Tudo gera uma ambivalência: o trabalho promete dinheiro, prazer e poder; convida alguns ao egoísmo, outros à revolta; desenvolve a consciência profissional, o senso de dever, a caridade em relação ao próximo.

Hoje, porém, “mais científico e melhor organizado, o trabalho arrisca desumanizar o seu executor, que se tornou seu escravo, porque o trabalho é humano apenas se permanece inteligente e livre”. Por sua vez, a tecnocracia de amanhã “pode ser fonte de males não menos temíveis que o liberalismo de ontem”.

Insurreição revolucionária. Quando a exploração exclui toda possibilidade de promoção cultural e de participação na vida social e política, “grande é a tentação de rebater com igual violência as injúrias à dignidade humana”. E aqui Paulo VI faz uma passagem que seria impensável nos tempos de Leão XIII: “A insurreição revolucionária – salvo no caso de uma tirania evidente e prolongada que atentasse gravemente contra os direitos fundamentais da pessoa e ameaçasse de modo perigoso o bem comum do país – é fonte de novas injustiças, introduz novos desequilíbrios e provoca novos danos.” Eis a grande novidade introduzida pela *Populorum progressio*: a insurreição revolucionária “no caso de uma tirania evidente e prolongada...” é pela primeira vez justificada pela Igreja.

Ser mais. A dupla preocupação dominante na *Populorum progressio* é, por um lado, a injustiça social que deriva da injusta distribuição da riqueza que representa “a forma mais evidente do subdesenvolvimento moral”; por outro lado, a necessidade de libertar o homem do “materialismo sufocante” para que o seu crescimento espiritual não seja enfraquecido pela alienação avara e consumista: “A busca exclusiva do ter torna-se um obstáculo para o crescimento do ser e se opõe à sua verdadeira grandeza.”

Uma empreitada semelhante – o desenvolvimento integral do homem e o desenvolvimento solidário da sociedade – não é fácil: é necessário defrontar-se com a situação com coragem para combater e vencer-lhe as injustiças.

Por sorte, nessa missão nenhum homem está sozinho: ao seu lado estão a família, mesmo algumas vezes tendo um papel excessivo para as liberdades fundamentais da pessoa, e as organizações profissionais, sindicais e culturais.

Como restabelecer a justiça e a espiritualidade? Antes de tudo, Paulo VI afirma a exigência do que aqui chamamos *modello*, isto é, “uma visão clara de todos os aspectos econômicos, culturais e espirituais”. Para construir esse modelo, apenas os técnicos não bastam:

Se a procura do desenvolvimento pede um número cada vez maior de técnicos, exige cada vez mais sábios capazes de reflexão profunda, em busca de um humanismo novo, que permita ao homem moderno o encontro de si mesmo, assumindo os valores superiores do amor, da amizade, da oração e da contemplação.

O modelo proposto por Paulo VI faz suas as aspirações do homem contemporâneo: “Ser libertos da miséria, encontrar com mais segurança a subsistência, a saúde, um emprego estável; ter maior participação nas responsabilidades, excluindo qualquer opressão e situações que ofendam a sua dignidade de homens; ter maior instrução; em uma palavra, realizar, conhecer e possuir mais, para ser mais.”

É necessária uma visão de tudo e um empenho múltiplo: “Não basta aumentar a riqueza comum para que seja igualmente repartida, não basta promover a técnica para que a terra se torne mais humana para viver.” É necessária uma planificação coletiva do desenvolvimento; é necessário alfabetizar o mundo, porque “um analfabeto é um espírito subalimentado”. É necessário pluralismo, formação, aculturação, recusa de bens materiais que gerem um rebaixamento do ideal humano, planificação do desenvolvimento, diálogo entre as três forças sociais, igualdade nas relações comerciais, caridade universal.

“O desenvolvimento é o novo nome da paz”: por isso, é necessário “construir um mundo em que homem, sem distinção de raça, de religião, de nacionalidade, possa viver uma vida plenamente humana, livre da servidão que lhe vem dos homens de uma natureza não suficientemente dominada”. Não bastam esforços de indivíduos, organizações e países por si só, isolados e, às vezes, mesmo contrastantes entre si, um grande fundo mundial, um diálogo entre aqueles fornecem os meios e aqueles a quem estes se destinam. É necessário impedir a troca livre mas desigual entre os países ricos e países pobres, que, alimentada pelo nacionalismo e pelo racismo, leve a resultados nocivos. Todo povo mais fraco deve tornar-se artífice do próprio destino e deve ser ajudado nessa missão pelos povos mais fortes.

Centesimus annus: anticomunismo, anticonsumismo

O modelo católico, triunfante na Europa Medieval como monopolista das almas, permanece ainda um dos mais difundidos no mundo, mesmo que obrigado cada vez mais a disputar fiéis com outras religiões e com o ateísmo, praticado já por mais de um bilhão de pessoas. Porém, a Igreja de Roma, defendendo o livre mercado com a espada desembainhada, não pode refutar a concorrência apenas no campo religioso.

Para completar a descrição desse modelo na sua versão atual, já referimo-nos à encíclica

Centesimus annus, promulgada por João Paulo II em 1991, um século depois da *Rerum novarum*, exatamente para recordar-lhe e atualizar-lhe os preceitos. Examinemos alguns pontos.

Homem, economia e cultura. João Paulo II reafirma a persistente solicitude da Igreja na defesa do homem e dos valores católicos:

No início da sociedade industrial, foi “o jugo quase servil” que obrigou o meu predecessor a tomar a palavra em defesa do homem. Nestes cem anos, a Igreja permaneceu fiel a esse empenho! De fato, interveio nos anos turbulentos da luta de classes, depois da Primeira Guerra Mundial, para defender o homem da exploração econômica e da tirania dos sistemas totalitários. Colocou a dignidade de pessoa no centro das suas mensagens sociais, após a Segunda Guerra Mundial, insistindo sobre o destino universal dos bens materiais, sobre uma ordem social sem opressão e fundada no espírito de colaboração e solidariedade. Depois reiterou constantemente que a pessoa e a sociedade não têm necessidade apenas desses bens, mas também de valores espirituais e religiosos. Além disso, tendo verificado cada vez mais como tantos homens vivem, não no bem-estar do mundo ocidental, mas na miséria dos países em vias de desenvolvimento e padecem de uma condição que é ainda a do “jugo quase servil”, sentiu-se na obrigação de denunciar essa realidade clara e francamente, embora sabendo que este seu grito não será sempre acolhido favoravelmente por todos.

A denúncia parte da rejeição a uma leitura economicista e clássica da condição humana:

Não é possível compreender o homem partindo unilateralmente do setor da economia, nem ele pode ser definido simplesmente com base na sua inserção de classe. A compreensão do homem torna-se mais completa, se o virmos enquadrado na esfera da cultura, através da linguagem, da história e das posições que ele adota diante dos acontecimentos fundamentais da existência, tais como o nascimento, o amor, o trabalho, a morte. No centro de cada cultura, está o comportamento que o homem assume diante do mistério maior: o mistério de Deus. As culturas das diversas Nações constituem fundamentalmente modos diferentes de enfrentar a questão sobre o sentido da existência pessoal: quando esta questão é eliminada, corrompem-se a cultura e a vida moral das Nações. Por isso, a luta pela defesa do trabalho une-se espontaneamente a esta, a favor da cultura e dos direitos nacionais.

A queda do comunismo. No século nada breve entre a *Rerum novarum* e a *Centesimus annus*, muita água passou debaixo da ponte, mas o papa Wojtyła dedica a máxima atenção ao problema que está três vezes presente em seu coração: como chefe da Igreja, como estandarte do anticomunismo e como polonês. Poucos meses antes, com a queda do muro de Berlim, o socialismo real concluiu toda a parábola que Leão XIII havia previsto, temido e esperado na *Rerum Novarum*. A queda, segundo João Paulo II, foi determinada por uma luta pacífica dos anticomunistas, que usaram apenas das armas da verdade e da justiça. Mas sobretudo originou-se de uma concepção antropológica errônea do indivíduo que o comunismo considera como simples engrenagem da máquina econômico-social.

A causa desse erro foi o ateísmo, fruto, por sua vez, do Iluminismo. Erradas as premissas, errado o objetivo da coletivização, errado o meio adotado, isto é, a luta de classes: “Luta de classes no sentido marxista e militarismo têm a mesma raiz: o ateísmo e o desprezo da pessoa humana, que fazem prevalecer o princípio da força sobre o da razão e do direito.” Outras causas do fracasso comunista foram a visão economicista da vida e a ineficiência do sistema econômico.

Mudanças de época. Ao lado do fim do socialismo real, a que Wojtyła triunfalmente dedica uma parte notável da *Centesimus annus*, são evocadas outras mudanças da sociedade, presenciadas nos séculos que as separam da encíclica de Leão XIII: a lógica dos blocos; a insana corrida armamentista; o progresso científico e tecnológico, transformado em atroz instrumento de uma guerra justificada por ideologias perversas; a ação de grupos extremistas que procuram resolver as controvérsias com as armas; a militarização tanto de países do Terceiro Mundo quanto as ligas

fratricidas que os assolaram; a ameaça de uma guerra atômica, capaz de conduzir à extinção da humanidade; o materialismo comunista; a descolonização e a conquista da independência por parte das ex-colônias; a tomada de consciência cada vez mais difundida de que os direitos humanos devem ser respeitados; a falta de instrumentos eficazes, alternativos à guerra, para a solução dos conflitos internacionais; a queda, ao longo dos anos 80, dos regimes ditatoriais em alguns países da América Latina, da África e da Ásia; o encontro cada vez mais frequente entre a Igreja e o movimento operário, antes dominado pelo marxismo.

Propriedade e trabalho. Embora com alguns *se* e alguns *poréns* a mais que aqueles usados por Leão XIII, também João Paulo II reiterou a posição favorável da Igreja a respeito da propriedade privada, do livre mercado, do lucro e do trabalho.

O homem realiza-se através da sua inteligência e da sua liberdade e, ao fazê-lo, assume como objeto e instrumento as coisas do mundo e dele se apropria. Neste seu agir, está o fundamento do direito à iniciativa e à propriedade individual. (...) A posse dos meios de produção tanto no campo industrial como agrícola, é justa e legítima, se serve para um trabalho útil. (...) Tal como a pessoa se realiza plenamente na livre doação de si própria, assim a propriedade se justifica moralmente na criação, em moldes e tempos devidos, de ocasiões de trabalho e crescimento humano para todos.

Ao lado do papel fundamental da propriedade privada, João Paulo II indica a importância crescente da propriedade do conhecimento, da técnica e do saber, além do trabalho humano disciplinado e criativo, das capacidades de iniciativa e de empreendedorismo.

Se outrora o fator decisivo da produção era *a terra* e mais tarde *o capital*, visto como o conjunto de maquinarias e de bens instrumentais, hoje o fator decisivo é cada vez mais *o próprio homem*, isto é, a sua capacidade de conhecimento que se revela no saber científico, a sua capacidade de organização solidária, a sua capacidade de intuir e satisfazer as necessidades do outro.

Por isso, no moderno processo laboral, não bastam mais a dedicação, a operosidade, a prudência em assumir riscos razoáveis, a confiança e a fidelidade nas relações interpessoais, a firmeza na tomada das decisões difíceis e dolorosas, mas é necessária uma profissionalização especializada que apenas poucos privilegiados podem adquirir e sem a qual se é condenado à marginalização não só no Terceiro Mundo, como também nos países desenvolvidos, “onde a incessante transformação dos modos de produzir e de consumir desvaloriza certos conhecimentos já adquiridos e atividades profissionais consolidadas, exigindo um contínuo esforço de requalificação e atualização”.

Novas marginalizações, novas lutas. Diante de mudanças tão tumultuosas, emergem novas formas de marginalização para aqueles que não conseguem manter-se atualizados, para os idosos, as mulheres, os jovens incapazes de inserirem-se adequadamente na vida social e, em geral, para os sujeitos mais fracos. Daí a necessidade de ajudar esses homens “a adquirirem os conhecimentos, a entrarem nos círculos de relações, para desenvolverem suas habilidades e evidenciarem ao máximo sua capacidade e seus recursos”. Daí também novos campos de “empenho e de luta, em nome da justiça, para os sindicatos e para as outras organizações de trabalhadores”: luta contra o atual sistema econômico injusto, mas não para contrapor-lhe, como modelo alternativo, o sistema socialista, e sim para instaurar uma sociedade de trabalho livre, da empresa e da participação em que o Estado e as forças sociais controlem o mercado para garantir a satisfação das exigências fundamentais de toda a sociedade.

Lucro, qualidade e mercado. Ao lado do trabalho e da propriedade privada, “a Igreja reconhece

a justa função do lucro como indicador do bom andamento da empresa... O lucro é um regulador da vida da empresa, mas não é o único; a ele se junta a consideração de outros fatores humanos e morais que, a longo prazo, são pelo menos igualmente essenciais para a sua vida”. Um desses fatores, junto da produção de bens em quantidade suficiente, é a qualidade das mercadorias a serem produzidas e consumidas, dos serviços dos quais usufruir, do ambiente e da vida em geral.

A quarta perna do sistema econômico defendido pela Igreja do papa Wojtyła é o livre mercado quando não se torna idolatria e não ignora a existência de bens que, pela sua natureza, possam ser tratados como simples mercadorias. “Os mecanismos de mercado oferecem seguras vantagens: ajudam, entre outras coisas, a utilizar melhor os recursos; favorecem a troca dos produtos e, sobretudo, colocam no centro a vontade e as preferências da pessoa que, no contrato, encontram-se com aqueles de uma outra pessoa.” Mas, se nos tempos do velho capitalismo cabia ao Estado defender os direitos fundamentais do trabalho, agora, com o novo capitalismo, Estado e sociedade têm o dever de defender os bens coletivos, uma condição sem a qual é impossível atingir legitimamente os objetivos individuais.

Conflitos. É legítimo rebelar-se quando se é vítima de injustiças e de exploração? João Paulo II não refuta o conflito *tout court*:

O papa – entenda-se! – não pretende condenar toda e qualquer forma de conflito social. A Igreja sabe bem que, ao longo da história, os conflitos de interesses entre diversos grupos sociais surgem inevitavelmente, e que, perante eles, o cristão deve muitas vezes tomar posição decidida e coerentemente. A encíclica *Laborem exercens*, aliás, reconheceu claramente o papel positivo do conflito, quando ele se configura como “luta pela justiça social”; e na *Quadragesimo anno* escrevia-se: “Com efeito, a luta de classes, quando se abstém dos atos de violência e do ódio mútuo, transforma-se pouco a pouco numa honesta discussão, fundada na busca da justiça.” O que se condena na luta de classes é principalmente a ideia de um conflito que não é limitado por considerações de caráter ético ou jurídico, que se recusa a respeitar a dignidade da pessoa no outro (e, por consequência, em si próprio), que exclui por isso um entendimento razoável, e visa não ao geral da sociedade inteira, mas sim ao interesse de uma parte que se substitui ao bem comum e quer destruir o que se lhe opõe.

João Paulo II não refuta nem as lutas dos trabalhadores nem aquelas para obter o respeito aos direitos humanos. Não refuta as lutas necessárias pela busca da liberdade. Não refuta o direito de contestar o patrimônio dos valores transmitidos ou adquiridos:

Contestar, porém, não quer dizer necessariamente destruir ou rejeitar de modo apriorístico, mas sobretudo pôr à prova na própria vida e, por meio desta verificação existencial, tornar tais valores mais vivos, atuais e personalizados, discernindo o que na tradição é válido daquilo que é falso e errado ou constitui formas antiquadas, que podem ser substituídas por outras mais adequadas aos novos tempos.

O que João Paulo II refuta é a luta de classes no sentido marxista, que tem em comum com o militarismo as mesmas raízes: “o ateísmo e o desprezo da pessoa humana, que fazem prevalecer o princípio da força sobre o da razão e do direito.”

Anticonsumismo. O modelo de vida proposto pela *Centesimus annus* é decididamente anticonsumista. Não há nada de mal em desejar uma vida melhor, mas o consumismo estimula diretamente os instintos do homem, prescinde da sua realidade pessoal, consciente e livre, cria hábitos de consumo e estilos de vida orientados para o ter e não para o ser, objetivamente ilícitos e frequentemente danosos para a sua saúde física e espiritual. Basta pensar na droga e na pornografia.

É necessário, por isso, esforçar-se para construir estilos de vida nos quais a busca do verdadeiro, do belo e do bom, e a comunhão com os outros homens em ordem a um crescimento comum, sejam os elementos que determinam as opções do

consumo, da poupança e do investimento.

A Igreja compartilha os pilares do atual sistema econômico (propriedade privada, mercado e lucro), mas reconhece que ele não possui, no seu âmago, critérios para distinguir “as novas mais elevadas formas de satisfação das necessidades humanas, das novas necessidades artificiais que objetam a formação de uma personalidade madura”. É necessário, por isso, contrapor à unidimensionalidade do consumismo “uma imagem integral do homem, que respeite todas as dimensões do seu ser e subordine as dimensões materiais e instintivas àquelas interiores e espirituais”. Disso deriva a urgente necessidade de empreender uma grande obra cultural que eduque os consumidores para um uso responsável do seu poder de escolha, os produtores para um alto senso de responsabilidade e, sobretudo, os profissionais das comunicações de massa, além das autoridades públicas, para as suas intervenções.

Formação total. Uma grande obra educativa, mas educar para quê? A *Centesimus annus* fixa os pontos essenciais da pedagogia católica que a Igreja propõe à sociedade pós-industrial. Trata-se de formar o homem para que aprenda não a “consumir a existência em um prazer como fim em si mesmo”, mas para decidir por consumo, poupança e investimento com base em critérios de verdade, beleza, bondade, crescimento comum com os outros; para exercitar a caridade; para investir tendo em mente que a escolha dos lugares e dos setores em que se investe é uma escolha moral e cultural, determinada pela simpatia e pela Providência.

Trata-se de educar para o problema da ecologia, pondo fim à insensata destruição do ambiente provocada pelo homem que, “tomado pelo desejo de ter e usufruir, mais que ser e crescer, consome de maneira excessiva e desordenada os recursos da terra e a sua própria vida”. Para não provocar a rebelião da natureza tiranizada, é necessário que a humanidade tenha consciência dos seus deveres para com as gerações futuras e conquiste “o comportamento desinteressado, gratuito, estético que nasce do encanto pelo ser e pela beleza”.

Trata-se de salvaguardar as condições morais de uma autêntica “ecologia humana” respeitando a personalidade natural dos indivíduos, e trata-se de reservar a devida atenção para uma “ecologia social” do trabalho, construindo com coragem e paciência formas de convivência mais autênticas. A primeira e fundamental estrutura a favor da “ecologia humana” é a família fundada no matrimônio”.

A ameaça das alienações. É necessário, então, erradicar as mesmas origens da alienação. Como o marxismo errava responsabilizando a sociedade burguesa capitalista pela mercantilização e pela alienação da existência humana, assim erra quem afirma que, uma vez derrotado o socialismo real, não há outro além do capitalismo como único modelo de organização econômica. A alienação como perda do sentido autêntico de existência está presente também nas sociedades ocidentais e se verifica seja na esfera da produção, seja na esfera do consumo. No primeiro caso, a alienação se apresenta sob a forma de consumismo, que, como já dissemos, impede o homem, com pequenas satisfações superficiais, da experiência autêntica e concreta da própria personalidade. No segundo caso, a alienação se verifica quando o trabalho “é organizado de modo a ‘maximizar’ apenas os seus frutos e proventos e não se preocupa se os trabalhadores, mediante o próprio trabalho, se realizam mais ou menos como homens, conforme cresça a sua participação em uma autêntica comunidade solidária, ou cresça o seu isolamento em um complexo de relações de exasperada competitividade e de recíproca alienação no qual ele é considerado apenas um meio, e não um

fim”.

Para ser autêntico, o homem deve transcender-se, entregando-se livremente a Deus, a outra pessoa, à comunidade humana, nunca a um projeto apenas humano da realidade, a um ideal abstrato ou a falsas utopias.

“É alienada a sociedade que, nas suas formas de organização social, de produção e de consumo, torna mais difícil a realização desse dom e o construir-se dessa solidariedade inter-humana.” É alienada a sociedade em que os homens, surdos às necessidades essenciais, instrumentalizam-se mutuamente. É alienada a sociedade em que o crescimento da personalidade é impedido pela manipulação das *mass media*, que “impõem, com a força de uma bem-orquestrada insistência, modos e movimentos de opinião, sem que seja possível submeter a um exame crítico as premissas sobre as quais eles se fundam”.

Entre comunismo e capitalismo. Pode-se, então, dizer que a derrota do comunismo implica a vitória do capitalismo? João Paulo II invoca a complexidade do problema para debruçar-se na diferença:

Se por “capitalismo” se indica um sistema econômico que reconhece o papel fundamental e positivo da empresa, do mercado, da propriedade privada e da consequente responsabilidade pelos meios de produção, da livre criatividade humana no setor da economia, a resposta é certamente positiva (...). Mas se por “capitalismo” se entende um sistema no qual a liberdade no setor da economia não está enquadrada num sólido contexto jurídico que a coloque ao serviço da liberdade humana integral e a considere como uma particular dimensão desta liberdade, cujo centro seja ético e religioso, então a resposta é sem dúvida negativa.

A solução marxista fracassou também nos países atrasados, onde permanece a marginalização, e nos países avançados permanece a alienação. Radicaliza-se a ideologia capitalista segundo a qual toda tentativa de debelar essas duas pragas é condenada *a priori* ao insucesso, porque não há nada a fazer além de confiar-lhes fielmente a solução para livre desenvolvimento das forças de mercado.

Mas nem a Igreja tem soluções e modelos para propor. Pode apenas oferecer, a título de orientação, a própria doutrina social que reconhece a positividade do mercado e da iniciativa, endereçando-os para o bem comum; e reconhece “a legitimidade dos esforços dos trabalhadores para conseguir o pleno respeito à sua dignidade e espaços maiores de participação na vida da empresa, de modo que, mesmo trabalhando junto com outros e sob a direção de outros, possam, em certo sentido, ‘trabalhar para si’ exercitando a sua inteligência e a sua liberdade”.

A contribuição que a Igreja oferece às democracias “é exatamente a visão de dignidade da pessoa, a qual se manifesta em toda sua plenitude no mistério do Verbo encarnado”.

Democracia e direitos humanos. Quanto à ordem do Estado, a *Centesimus annus* compartilha as ideias de Montesquieu (mesmo se não o cita) sobre a necessidade de manter separados os três poderes, legislativo, executivo e judiciário; refuta as oligarquias; refuta os totalitarismos, sobretudo o marxista-leninista, porque tendem a engolir a religião, a nação, a sociedade, a família, as comunidades religiosas e as próprias pessoas. Aprecia, ao contrário, a democracia, mas critica a atual tendência a identificar no agnosticismo e no relativismo cético a filosofia e o comportamento que melhor convém aos governantes democratas. Segundo o papa Wojtyła, uma ação política, por mais que democrática, se não tem uma orientação religiosa é uma democracia sem valores e, por isso, vulnerável ao totalitarismo aberto ou velado.

A Igreja não se cansa de afirmar a transcendente dignidade da pessoa; tem como seu método o respeito pela liberdade; refuta todo fundamentalismo. Privilegia a democracia enobrecida pelo respeito aos direitos humanos:

O direito à vida, do qual é parte integrante o direito a crescer à sombra do coração da mãe depois de ser gerado; o direito a viver numa família unida e num ambiente moral favorável ao desenvolvimento da própria personalidade; o direito a amadurecer a sua inteligência e liberdade na procura e no conhecimento da verdade; o direito a participar no trabalho para valorizar os bens da terra e a obter dele o sustento próprio e dos seus familiares; o direito a fundar uma família e a acolher e educar os filhos, exercitando responsavelmente a sua sexualidade. Fonte e síntese destes direitos é, em certo sentido, a liberdade religiosa, entendida como direito a viver na verdade da própria fé e em conformidade com a dignidade transcendente da pessoa.

No campo económico, o Estado deve assegurar as garantias da liberdade individual e da propriedade, além de uma moeda estável, serviços públicos eficientes e honestidade dos poderes públicos. Deve impedir os monopólios e sustentar as empresas nos momentos de necessidade urgente, de modo que as suas intervenções sejam limitadas no tempo. Junto dos indivíduos, dos grupos e das associações, deve vigiar e guiar o exercício dos direitos humanos também no setor económico.

A dimensão social do homem não se esgota no Estado, mas se realiza também nos grupos intermediários, como a família, os grupos económicos, sociais, políticos e culturais. Mas é o Estado que, segundo o ensinamento já constante na *Rerum novarum*, deve tirar “o comunismo do potencial revolucionário constituído pelas multidões exploradas e oprimidas”. Para isso, deve manter os mecanismos de livre mercado, sujeitando-o a um controle público que faça valer o princípio da destinação comum dos bens da terra; deve prover a segurança das relações sociais e as condições de um crescimento económico estável e são também para as próximas gerações; deve facilitar certa abundância das ofertas de trabalho, um sólido sistema de seguridade social e de encaminhamento profissional; deve garantir a liberdade de associação e a ação efetiva do sindicato, a previdência em caso de desemprego, os instrumentos de participação democrática na vida social. Tudo isso “para tirar o trabalho da condição de ‘mercadoria’ e garantir a possibilidade de realizá-lo dignamente”.

Como a *Rerum novarum*, também a *Centesimus annus* opõe-se seja à estatização dos instrumentos de produção, seja à “concepção do Estado que deixa o setor económico totalmente fora do seu campo de interesse e de ação”. É verdade que o Estado não deve invadir a cota de autonomia que cabe à ação económica. Mas permanece a seu cargo “determinar os limites jurídicos, em cujo interior se desenvolvam as relações económicas, e salvaguardar de modo determinado as condições primeiras de uma economia livre, que pressupõe certa igualdade entre as partes, fazendo com que uma delas não seja tão mais potente que a outra ao ponto de poder reduzi-la praticamente à escravidão”.

Mais adiante, na parte dedicada à assistência social, veremos que a *Centesimus annus* não poupa severos comentários ao Estado assistencial, fazendo suas críticas aos excessos e abusos derivados de uma inadequada compreensão das suas tarefas.

O papel da Igreja. Em tudo isso, o papel que João Paulo II atribui à Igreja é aquele de promover “a qualidade dos comportamentos humanos, que favorecem a cultura da paz, contra modelos que confundem o homem na massa, desconhecem o papel da sua iniciativa e liberdade e colocam a sua grandeza na arte do conflito e da guerra. A Igreja presta tal serviço *pregando a verdade sobre a*

criação do mundo, que Deus colocou nas mãos dos homens para que o tornem fecundo e mais perfeito com o seu trabalho e, *pregando a verdade sobre a redenção*, pela qual o Filho de Deus salvou todos os homens e, ao mesmo tempo, uniu-os tornando-os responsáveis uns pelos outros”.

A Igreja deve combater a guerra com todos os meios à sua disposição e pregar “um grande esforço de recíproca compreensão, de conhecimento e de sensibilização das consciências”.

Não podemos deixar de nos considerar cristãos

A religião absoluta. Em 1942, Benedetto Croce publicou um breve ensaio intitulado *Por que não podemos não nos dizer “cristãos”*, que surpreendeu muitos daqueles que o veneravam como campeão em laicidade. A tese de Croce era de que as nossas raízes culturais não podem não se basear no cristianismo porque ele “foi a maior resolução que a humanidade realizou: tão grande, tão abrangente e profunda, tão fecunda de consequência, tão inesperada e irresistível na sua implementação, que não é de se estranhar que pareça ou possa ainda parecer com um milagre, uma aparição do alto, uma direta intervenção de Deus nas coisas humanas, que dele receberam lei e orientação totalmente nova... A razão disso é que a revolução cristã operou, no centro da alma, na consciência moral, e, conferindo relevo ao íntimo e ao próprio de tal consciência, quase parecia que adquiria uma nova virtude, uma nova qualidade espiritual que até então faltava à humanidade”.

Disso resulta que todas as revoluções precedentes e sucessivas ao cristianismo não resistem ao seu confronto: as precedentes, incluídas a grega, a romana e as orientais, porque parecem particulares e limitadas; as sucessivas porque, mesmo quando investem todo o homem, a própria alma do homem, permanecem sempre devedoras à revolução cristã que deu o impulso original. Devedores do cristianismo foram os homens do Humanismo e do Renascimento, que reivindicaram a plena humanidade da poesia, da arte, da política e da vida, libertando-lhe do ascetismo medieval; devedores foram os homens da Reforma, que ampliaram e atualizaram o pensamento de São Paulo; devedores foram os fundadores das ciências naturais, que melhoraram a existência humana; devedores foram os iluministas, que libertaram a sociedade do clero e da aristocracia, das superstições e dos preconceitos, criando novas reflexões e novo entusiasmo a respeito dos conceitos de bem e de verdadeiro; devedores foram os revolucionários franceses e os iluministas alemães, os liberais e todos aqueles que a Igreja condenou no seu *Sillabo* exatamente pelas ideias que eles desenvolveram a partir do pensamento cristão. Também por isso, Hegel define o cristianismo como “religião absoluta”.

Humildade e amor. O conceito de “consciência moral”, que o cristianismo introduz na história, ilumina a luta da insídia do pecado contra o domínio da força que o desafia e vence sempre, graças à exaltação da humildade e a alegria no servir ao Senhor. Graças ao cristianismo, o próprio Deus não foi concebido por uma indiferente unidade abstrata, imóvel, inerte, mas uno e trino, vivo e fonte de toda a vida. A lei do cristianismo não derivou de preceitos externos, mas unicamente da voz interior. A sua visão da realidade, totalmente nova, era sentimento, ação e pensamento em um único ato. O afeto que o animou “foi de amor, amor para com todos os homens, sem distinção de povos e de classes, de livres e escravos, para com todas as criaturas, para com o mundo que é obra de Deus e Deus que é o Deus de amor, e não está separado do homem, em direção ao homem ele desce, onde todos estamos, vivemos e nos movemos”.

Esse novo comportamento moral e esse novo conceito filosófico foram paulatinamente se afinando, mas, no seu caminho plurissecular, o cristianismo tornou-se prático e se politizou, instituindo o seu culto, o seu sistema sacramental, a sua hierarquia, os seus negócios econômico-financeiros, os seus compromissos, as suas soluções e as suas transações. Isso não apaga que o cristianismo derrotou o politeísmo pagão, salvou as tradições e as culturas precedentes, reconstruiu sobre novas fundações espirituais o decadente Império Romano. E – acrescento eu – a dois mil anos de distância da vida terrena de Jesus Cristo, cada um de seus doze apóstolos gerou cem milhões de fiéis.

Benedetto Croce aponta que “uma instituição não morre pelos seus erros acidentais e superficiais, mas apenas quando não satisfaz nenhuma necessidade ou na medida em que reduz a quantidade e abaixa a qualidade das necessidades que satisfaz”. Se o cristianismo não morreu, se o catolicismo é a religião mais numerosa do mundo, significa que ele responde ainda, e mais que nunca, às necessidades profundas que tantos homens de hoje carregam consigo não menos que os antigos cristãos: a necessidade de “conciliar os sempre renascentes e ásperos e ferozes contrastes entre imanência e transcendência, entre a moral da consciência e a do comando e das leis; entre a ética e a utilidade; entre a liberdade e a autoridade, entre o celeste e o terrestre que estão nos homens”.

A esperança de conciliar esses contrastes nos traz alegria e tranquilidade interior; o conhecimento de não poder nunca conciliar plenamente traz-nos o sentimento de perpétuos trabalhadores e perpétuos combatentes. É entre a dor e a esperança que continuamente se renova a necessidade de preservar e reavivar o sentimento cristão.

Praticidade e momento certo. A sequência das encíclicas que percorremos demonstra a grande capacidade com que a Igreja escrutina, acompanha, critica e metaboliza as novidades, seguindo a evolução dos tempos e agindo no momento certo, nem muito antes nem muitos depois da sua maturação. O momento certo para que as suas palavras possam ser acolhidas como primícias, mesmo se alteradas pelos séculos, e recordadas como tradição, mesmo que formuladas de acordo com a urgência dos tempos. A concatenação entre os fatos que ocorrem e o pensamento que os interpreta se esclarece constantemente na doutrina católica, e as reflexões se sucedem em ritmos harmônicos, nem muito acelerado, nem muito lento. A Igreja é grande conhecedora de taxonomia. Basta pensar na prudente, implacável medida com que Leão XIII, Pio XI, João XXIII e Paulo VI reiteraram a condenação do social-comunismo até celebrar-lhe triunfalmente a derrota com a *Centesimus annus* de João Paulo II.

A Igreja é grande conhecedora da verdade: verdade de criar, de conservar, de manter, de modificar, de difundir, de calar, de destruir. Basta pensar na felicidade terrena, que Leão XIII drasticamente exclui, mas que Pio XI sub-repticiamente recupera; ou na revolução, que todos condenam mas que Paulo VI, pelo menos em alguns casos limitados, chega a admitir.

A Igreja é inigualável na arte de conjugar a espiritualidade do pensamento com a praticidade e, às vezes, a liberdade da ação. Demonstra isso o silêncio da *Quadragesimo anno* sobre a ditadura, mesmo sendo publicada em pleno fascismo. E, mais tarde, isso é demonstrado pelo modo com que a Igreja usa os *borderlines*, tolerando os *half insiders* como Helder Câmara, isolando os *half outsiders* como Óscar Romero, marginalizando ambos durante a vida, aceitando-os depois da morte, mas nunca os santificando.

A sua viagem na história, sempre cheia de *se* e de *mas*, avança cuidadosamente em várias faixas, conseguindo manter-se em curso, coexistindo, com equilibrada maestria, o poder global da Santa Sé, o poder multinacional das ordens religiosas, das conferências episcopais nacionais e o das cúrias diocesanas, aos quais é preciso adicionar a militância dos párocos e das vanguardas paroquiais, o trabalho dos leigos e a força da diáspora dos fiéis.

Assim na terra como nos céus. Essa relação ambivalente entre centro curial e periferia militante vale também entre céu e terra. Entre 1926 e 1938, com um volume suplementar em 1949, foi atualizada, ampliada e reimpressa em doze volumes uma obra colossal, *Lives of the Saints* [A vida dos santos], do religioso católico inglês Alban Butler, que a essa iniciativa dedicou trinta anos de pesquisas sintetizadas em quatro volumes que apareceram em Baltimore em 1854. Baseando-se nessa imponente coletânea, e atualizando-a com base em outras fontes, entre as quais o estudo *More Recently Canonized Saints* [Os santos canonizados mais recentemente], do Rev. Bernard Kelly de 1956, dois sociólogos – Katherine e Charles H. George – escreveram um ensaio intitulado *Os santos católicos-romanos e o seu status social*, publicado em *Class, Status, and Power* [Classe, status e poder] (1966) por Reinhard Bendix e Seymour Martin Lipset. O ensaio analisa a vida de 1.938 santos, beatos e veneráveis, subdivididos por século (do primeiro ao vigésimo depois de Cristo) e por três classes sociais a que pertenciam: a superior, composta de aristocratas e nobres; a média, compostas de mercadores, industriais, profissionais e agricultores; a inferior, composta por escravos, servos, proletários e subproletários.

No universo dos santos examinados, 78% pertenciam à classe superior, 17% à média e 5% à inferior. Os santos pertencentes à classe superior eram 47% na igreja do primeiro século, mas no segundo já tinham chegado a 74%. Entre os séculos VI e XII, os santos nobres e aristocratas sempre superaram os 90%. Mesmo que a massa dos chamados seja feita de proletários, o exíguo grupo de heróis eleitos é composto de aristocratas.

Quando na terra reinava a aristocracia, mesmo santos eram rigorosamente recrutados nessa elite. Mas as coisas, logo que mudaram na terra, mudaram também no céu: a partir do século XVIII, com o avanço político da burguesia, pontual e paralelamente aumentou o número dos santos pertencentes à classe média até atingir um percentual de 75% no século XX. Apenas no século XIX, os santos proletários e subproletários atingiram os 18% para crescer ainda percentualmente no século XX, depois da Revolução Bolchevique.

Centralidade do indivíduo. Em síntese, o catolicismo, enquanto religião revelada, monoteísta, transcendente, centrada na figura de Cristo, refuta o Iluminismo, o liberalismo, o utilitarismo, o consumismo, o agnosticismo, a violência, o relativismo e o desperdício, assim como a tecnologia e a economia com fim em si próprias.

Defende a centralidade do indivíduo, da propriedade privada, os bens comuns, uma cuidadosa intervenção do Estado na economia, a família nuclear e patriarcal, o trabalho não como uma mercadoria, mas como um digno complemento humano à criação divina.

Confia à paciência dos pobres, à caridade dos ricos, à esperança de ambos e à ação prudente mas prospectiva dos governos a responsabilidade concreta de evitar conflitos e reduzir a infelicidade humana nesse mundo.

À diferença dos deuses pagãos, caprichosos, inconstantes e elitistas, o Deus dos católicos prefere

os pobres e os aflitos, considerando a passagem terrena dos humanos como uma ocasião de oferta para expiar o pecado original e acumular méritos, adiando para o além o juízo final, a punição eterna dos pecados e o prêmio eterno para as virtudes.

Fé e conquista

O MODELO muçulmano

A revelação, wahy, o conjunto do que foi revelado, é uma realidade fixa, científica e intangível. Portanto, é o nosso conhecimento dessa realidade – isto é, do Corão –, é a nossa abordagem, é a interpretação e a ação que devem se adaptar às expectativas, aos sofrimentos, às transformações dos sistemas sociais e à evolução da humanidade. ‘Ali Sharī’atī

Mais do que nunca, os muçulmanos precisam voltar aos textos e separar o que é religioso do que é político, para restituir ao islã o seu sentido autêntico: submissão ao espírito de paz e tolerância... O olhar que o mundo árabe tem sobre o Ocidente, por sua vez diferente e semelhante, é um olhar de desaprovação, de insatisfação, de atração ambígua e de rejeição.

Tahar Ben Jelloun

Um quarto da humanidade

Os mais ricos e os mais pobres do mundo. Mais ainda que a cristã, as culturas hinduísta, budista, confuciana e hebraica são obcecadas pelo passado, assim como as nossas culturas industrial e pós-industrial são obcecadas pelo futuro. Agir no presente pensando no futuro e protegê-lo é importante para o político, para o empreendedor e para o intelectual europeu assim como decifrar o passado é importante para os que acreditam e praticam essas religiões.

Os mais obcecados de todos com o passado são os muçulmanos: um bilhão e meio de “submissos ao islã” (árabes, turcos, iraquianos, paquistaneses, afegãos, chineses, indianos, indonésios, africanos, cidadãos da antiga URSS etc.) em tensão entre si por motivos étnicos (como os curdos no Oriente Médio e os berberes no Magreb), religiosos (como os sunitas e os xiitas, os adeptos das infinitas escolas corânicas, os esotéricos, os místicos), sociológicos (tradicionalistas e modernizadores, integralistas e ocidentalizados).

Nem todos os muçulmanos são árabes, apesar de Maomé tê-lo sido, de o Corão ter sido escrito em árabe e a grande expansão do islã sobretudo no período de ouro compreendido entre os séculos IX e XII, ter sido obra dos árabes, que difundiram a mensagem de Alá dos Pirineus ao Indo, da Europa ao Oriente Médio, da Ásia à Pérsia e ao Magreb. Bagdá, então, tinha 1 milhão de habitantes, quando Roma (que chegou a ter 1,2 milhão na época imperial) já fora reduzida a 30 mil residentes. Hoje apenas um quinto de todos os muçulmanos é composto de árabes. Nem todos os árabes são muçulmanos, porque ao menos 10% destes pertencem a religiões cristãs. O país islâmico mais populoso é a Indonésia. Seja na Itália, com 500 mil fiéis, seja na França, com 1,5 milhão de seguidores, o islã representa a segunda religião. No Brasil, estima-se que os islâmicos sejam cerca de 1 milhão.

Os países com população majoritariamente muçulmana são em torno de cinquenta: vinte no Oriente Médio; quinze na África; oito na Ásia e seis da antiga URSS. Trata-se de países muito diferentes entre si por clima, extensão, densidade demográfica, composição por faixa etária, índice de emprego e distribuição da riqueza.

No que se refere à política, vai-se de uma república democrática, como a Turquia, a uma monarquia constitucional, como o Bahrein, e a monarquias absolutas, como o sultanado de Brunei, Omã e a Arábia Saudita. Em relação à economia, estão incluídos desde países que estão entre os mais ricos do mundo aos mais pobres: de um lado, Brunei, com um PIB per capita de US\$ 48 mil, (maior que o dos Estados Unidos), o Kuwait e os Emirados Árabes Unidos, com US\$ 40 mil, a Turquia, com US\$ 10 mil (pouco menos que o Brasil, mas com uma taxa de crescimento muito mais acelerada); de outro lado, a Eritreia, com US\$ 400, Serra Leoa, com US\$ 320, a Somália, com a renda per capita mais baixa do mundo: US\$ 110.

Igualmente diversificadas são as condições comerciais entre cada país, alguns protegidos por fortes cargas tributárias, outros considerados paraísos fiscais.

Em cada um desses países, porém, subsistem escandalosas desigualdades sociais entre ricos e pobres: menos pronunciadas, segundo o Índice de Gini, nos países da antiga União Soviética; as mais agudas em Serra Leoa, no Senegal e em Burkina Faso.

Monoteísmo e rede social. O mínimo denominador comum desses países é o monoteísmo, a

continua referência aos princípios fundamentais do islã, a tensão existencial entre tradição e inovação que, em alguns casos, extrapola em lutas fratricidas. Disso resulta uma condição social caracterizada por integralismo, mínima liberdade individual, baixa liberdade de expressão, machismo acentuado e analfabetismo difundido. E uma permanente instabilidade política que, mesmo em anos recentes, culminou em movimentos revolucionários desde o Oriente Médio até o Norte da África, onde a população jovem, o alto desemprego entre os jovens, o alto nível de corrupção e a pretendida introdução das “repúblicas hereditárias”, a falta de democracia, a ínfima taxa de participação das mulheres na produção e na vida social, o atraso na pesquisa científica, o isolamento em relação às correntes culturais externas e o senso de injustiça diante dos descarados privilégios das oligarquias corruptas e violentas determinaram a Revolução dos Jasmins, na Tunísia, a da praça Tahrir, no Egito, e outras mais, com a consequente queda de alguns regimes e o arrastar desastroso das guerras civis.

Mas hoje, talvez, o que mais coloca em crise o modelo tradicional islâmico em suas numerosas facetas não seja a luta de classes, não seja o fundamentalismo ou o modernismo religioso, não sejam os velhos partidos conservadores nem os de esquerda ou tampouco os movimentos islamitas, como os Irmãos Muçulmanos, de matriz neotradicionalista, ou extremistas prontos a usar o terrorismo contra as demais correntes religiosas ou sociológicas desviantes: são os jovens “digitais”, apolíticos, tocados e atraídos pelo consumismo ocidental, frequentadores entusiastas das redes sociais, frustrados pela modernidade negada, desejosos de liberdade, dignidade e trabalho.

Renzo Guolo, estudioso italiano de sociologia política, associou as causas desse movimento à explosão demográfica, nas expectativas provocadas pela difusão da instrução, no potencial comunicativo da internet, na ação de uma TV como a Al Jazeera, “fenômenos que durante muito tempo permaneceram incompreensíveis porque eram analisados sob o único viés da ciência política das relações internacionais, e não observados também pelo ângulo da sociologia e da econômica política”.

Visando a conter o islã político, condicionar o mercado petrolífero, subjugar o estado de Israel ou neutralizá-lo, os Estados Unidos, a Inglaterra e a França de um lado, a Rússia e agora a China de outro preferiram a astúcia às ciências sociais: não hesitaram em aliar-se até mesmo com regimes islâmicos autoritários, defendendo-os de início para depois atacá-los, com resultados complexos e cada vez mais desastrosos. Em trinta anos, só o Egito recebeu “incentivos ao desenvolvimento” de bilhões de dólares e um adicional de bilhões para ajudas militares. Com qual resultado? Revoltas cruentas, instabilidade, emigração, tensões militares, desorientação, energias intelectuais desperdiçadas. Em uma palavra: infelicidade.

Os muçulmanos são quase um quarto de toda a humanidade, têm uma riqueza total estimável em bilhões de dólares, estão continuamente em evidência no noticiário das guerras, dos atentados, das cotações do petróleo, com reflexos imediatos na paz e na economia de todo o planeta. Vale a pena, por isso, explorar mais a fundo o seu modelo de vida, as suas raízes, as suas oportunidades e os seus limites, mesmo porque, depois de quase cinquenta anos de Guerra Fria, no imaginário coletivo do Ocidente, o mundo muçulmano substituiu o bloco soviético no papel de inimigo global e de civilização desprezível.

Obedientes aos textos sagrados

A religião hebraica existe há 5.770 anos; a védica, há 3.500; a budista e a confuciana, há 2.500; a cristã, há 2.000; e a islâmica, há 1.400 anos. Trata-se, então, do nascimento mais recente do instinto espiritual dos seres humanos. Nascimento mais recente e completo porque, segundo os muçulmanos, depois de mais ou menos vinte profetas, que vão de Adão a Abraão, de Moisés a Salomão e a Jesus, Maomé é o último da série na ordem temporal e na ordem absoluta, tendo completado a revelação divina de uma vez por todas.

Para compreender o modelo de vida dos indianos ou dos chineses, assim como dos italianos ou dos brasileiros, seria imprudente desprezar o papel exercido pelas respectivas religiões e sua formação. Mas para compreender o modelo dos muçulmanos seria de fato impossível, tão inexplicável e tão abrangente é a união entre sua fé e sua existência individual e coletiva. Se um islâmico praticante deve namorar, casar, educar os filhos ou fazer o testamento, se deve comprar ou vender uma casa, se deve fazer um empréstimo ou investir uma quantia, se deve arranjar um sócio ou escolher uma roupa, se deve pagar uma dívida ou fazer uma doação, se deve adquirir um automóvel ou obter a carteira de motorista, antes de agir tem a obrigação de perguntar a si mesmo qual escolha seria aprovada ou desaprovada por Alá.

A *umma*, a comunidade muçulmana, deve se submeter à mesma aprovação quando precisa explorar os recursos naturais, defender a propriedade privada, criar impostos, arriscar um investimento, taxar e redistribuir a riqueza, regulamentar o trabalho, o crédito, o comércio, o monopólio, a concorrência, o lucro.

Mas como se faz para saber o que Alá pensa desses assuntos? Para conhecer o seu juízo supremo, é necessário deduzir daquilo que o anjo Gabriel revelou a Maomé. Para saber o que disse o anjo Gabriel a Maomé, é preciso reconstruí-lo através de quatro fontes: o Corão, livro sagrado composto de 6.236 versículos reagrupados em 114 capítulos (*sura*), que contém as enunciações gerais; a *sunna*, que conta o que Maomé disse, aludiu, fez e se omitiu de dizer e fazer, e constitui, portanto, a *case story* exemplar à qual conformar a própria conduta; o consenso dos doutores da lei (*ijmà*) sobre questões de direito positivo e o consenso unânime de toda a comunidade em caso de questões morais e de culto; a analogia (*qiyàs*) com casos afins, já regulados no passado.

Maomé não sabia ler nem escrever, e a revelação se prolongou por 22 anos. Os textos do Corão – que representa para os muçulmanos o que a Bíblia representa para os cristãos e a Torá para os judeus – foram primeiro transmitidos oralmente e depois por escrito pelos discípulos, quarenta anos depois da morte do profeta. Algo de semelhante, de resto, já havia ocorrido com os Evangelhos, escritos não por Jesus, mas pelos quatro evangelistas.

A falta de um texto autógrafa, criando a incerteza sobre o significado das transcrições, provoca frequentes batalhas exegéticas – de ordem doutrinária e jurídica – entre as infinitas escolas e subescolas que, há 1.400 anos, disputam a validade exclusiva da sua interpretação, polarizando-se na contraposição entre puristas, que pregam um retorno à forma genuína do islã, e inovadores, que reúnem os questionamentos do presente para introduzir atualizações no direito, na doutrina e na prática.

Um segundo motivo de discussão nasce do fato de que o pensamento atribuído a Maomé, por mais profético que possa ser, nasce há catorze séculos em duas aldeias isoladas do deserto, quando ainda não existiam nem a imprensa, nem a pólvora, nem a luz elétrica, nem a energia nuclear, nem os antibióticos e tampouco o Facebook. Realizar hoje os voos espaciais com base nos versículos do Corão reunidos há tanto tempo é uma tarefa ingrata, e o rápido desenrolar da vida dinâmica sobre a

religião estática termina por ser resolvida não confrontando as ações com o Livro, mas forçando o significado do Livro de modo a adaptá-lo à contemporaneidade. Toda a enorme estrutura econômica e financeira do islã, por exemplo, se sustenta sobre essa astúcia da razão, como veremos em breve. Mas vamos por partes.

Alá e Maomé, indivíduo e *umma*

Maomé nasceu em 570, em Meca, um ponto de encontro de caravanas do deserto árabe habitado por beduínos e nômades que viviam de saques, adoravam ídolos de pedra, acreditavam no poder da natureza, da luz, do vento e dos antepassados. Analfabeto por toda a vida, homem de ação, líder militar e político, Maomé receberá a revelação divina em duas etapas e em dois lugares diferentes: em Meca, entre 610 e 622; em Medina, entre 622 e 632.

Cada vez que Deus queria confiar a Maomé as suas revelações mandava-lhe o anjo Gabriel sob a forma de uma luz ofusante. E o que dizia Gabriel a Maomé? Segundo a síntese pedagógica de Tahar Ben Jelloun, “dizia-lhe que existe um único Deus, onipotente e misericordioso. Dizia-lhe que é necessário ser fiel à palavra de Deus, que era necessário crer na sua mensagem, que existe uma outra vida após a morte, que o homem será julgado segundo as suas ações e que cada parte do corpo humano deverá prestar contas do que fez na vida; que os homens bons e justos serão recompensados, indo ao paraíso, enquanto os outros, os maus, os incrédulos, os criminosos, serão julgados e mandados para o inferno. Dizia-lhe que é preciso fazer o Bem e evitar o Mal, que é preciso ser sábio e crente e que, sobretudo, é proibido adorar pedras ou acreditar na existência de outro Deus além do próprio Deus”.

Maomé, por sua vez, transmitiu a revelação aos idólatras que o circundavam:

Aproxima-te desses povos e diz a eles que Deus é Verdade, Deus é Justiça, Deus é Espírito; que para viver em sociedade é necessária uma moral, uma espiritualidade; que se deve adorar um Deus que não está materializado em um objeto; que existem o inferno e o paraíso; que os bens desse mundo não são importantes, que é necessário orar cinco vezes ao dia, que se deve meditar e crer em Deus, que é muito misericordioso etc.

Sempre com a inspiração do Criador, em um contexto de idolatria primitiva e ignorante, Maomé fundou uma comunidade de muçulmanos – a *umma* – tão perfeita que deveria ser perpetuada tal como era, na sua alcançada perfeição, sem nada modificar e sempre a defendendo sem piedade dos idólatras: “Matai os idólatras onde quer que os encontráis”, diz a *sura* IX, versículo 5, “prendei-os, cercai-os, preparem-lhes emboscadas onde quer que estejam”.

Cabe, portanto, aos fiéis reproduzirem, intacta, até o fim dos séculos, a sua comunidade, a *umma*; e, com ela, a sua organização, a sua literatura, os seus usos e costumes, a sua vida, a sua *shari'am*, isto é, o conjunto das leis que serão aplicadas à vida cotidiana. Passado, interpretação e clã são centrais para o islã assim como futuro, inovação e indivíduo são centrais para o Ocidente. Família, tribo e etnia para o islã significam solidariedade, tradição, economia. Indispensáveis e sagradas, estas vêm antes do indivíduo, protegendo-o e oprimindo-o ao mesmo tempo.

Na confusão politeísta de divindades e crenças cultivadas em Meca na época da ignorância pré-islâmica (*jāhiliy-ya*), Maomé introduz repentinamente a onipotência e a onipresença de um Deus único e transcendental como aquele dos judeus: aliás, exatamente aquele dos judeus e dos cristãos, com a diferença de que Jesus é rebaixado de filho de Deus a simples profeta.

A nova religião foi imposta a golpes de sermões e cimitarras. Maomé ataca as caravanas das

tribos politeístas, expulsa de Medina todos os judeus depois de decapitar setecentos deles e vender mulheres e crianças como escravos, marcha sobre Meca, conquistando-a, conduz operações militares por todo o território e subjuga os mais importantes centros habitados do ponto de vista econômico e estratégico.

Com a morte de Maomé, a incontável expansão do islã continuou por obra de seus sucessores – os califas –, que pouco a pouco conquistaram, a oeste, o Norte da África e, posteriormente, a Espanha, chegando aos Pirineus, enquanto, a leste, chegaram até as margens do Indo.

Três propostas salvadoras

Como explicar esse rápido sucesso na Ásia e no Mediterrâneo, ainda mais rápido que o obtido pelo cristianismo na Roma antiga? A explicação mais convincente talvez esteja no belo ensaio *Islã e democracia*, da socióloga marroquina Fatima Mernissi, que, empenhada na luta pela emancipação feminina, sente o dever de explicar a relação entre conformismo e diversidade, reunindo os motivos pelos quais o islã originário, graças à sua criatividade, soube consolidar-se no mundo primitivo com o qual se confrontava, conquistando-o graças a três propostas surpreendentes para aqueles tempos e lugares.

A primeira proposta é o *rahma*, a misericórdia, isto é “um conceito amplo com múltiplas facetas: sensibilidade, carinho e também perdão. Tudo o que é doce e terno, nutritivo e seguro, como um ventre. *Rahma* tem a sua raiz em útero, *raham*. A chuva é *rahma* porque traz a prosperidade. A *umma*, a mítica comunidade muçulmana, transborda de *rahma* porque é a relação de amor que liga os membros de uma família e faz com que cada um se preocupe com o destino dos outros”. Propor o *rahma* em um mundo rude, violento, marcado pela competitividade física, que via as mulheres como fracas, porque fragilizadas pelas maternidades, significava uma nota inédita, fascinante e doce, daquele feminino que reencontraremos mais tarde e em outros lugares: no *Fausto*, de Goethe, ou nas reflexões de Hillman.

A segunda proposta do islã ao resto do mundo foi o *musãvât*, a igualdade: todos os indivíduos são iguais entre si, sem distinção de raça, casta ou nacionalidade. A terceira proposta compreendia a liberdade de opinião (*ra'y*) e criatividade (*ibdã*).

Foi graças a essa tríplice receita, mais que aos outros atos agressivos incitados pelo Maomé guerreiro, que a refinada doçura do islã conseguiu conquistar, em pouco tempo, os corações do mundo primitivo que o hostilizava, assim como, com a surpreendente brandura das beatitudes anunciadas por Jesus no Sermão da Montanha, os apóstolos conseguiram desafiar o modelo de vida romano, baseado na força das armas e na riqueza.

Cinco pilares para um só Deus

As 114 suras do Corão e a *Sunna* constituem outras tantas pedras do edifício colossal – religioso, jurídico, antropológico – que é o islã. O culto muçulmano se sustenta sobre cinco pilares: a profissão de fé (*shahada*), que consiste na afirmativa “Não há outro Deus que o próprio Deus e Maomé é o enviado de Deus”; a oração feita na direção de Meca cinco vezes ao dia e depois de lavar-se adequadamente; a esmola (*zakat*); o jejum no mês do Ramadã; a peregrinação a Meca (*hagg*).

Aos cinco pilares devem ainda ser acrescentadas quatro proibições (música, dança, carne de porco e bebidas alcoólicas) e uma minuciosa série de recomendações, entre as quais a circuncisão. Por sorte, Maomé era luxurioso (casou com treze mulheres e, quando morreu, deixou nove viúvas); assim, os prazeres sexuais, longe de serem desencorajados, como no cristianismo, são comparados às beatitudes do paraíso.

Toda religião é conservadora; todo monoteísmo tem o seu núcleo central de crenças absolutas e incontestáveis. Para os católicos, são os dogmas; para os islâmicos, os cinco pilares. Para o islã, não existem milagres, mas existem anjos, a predestinação, a vida após a morte, o juízo universal, o inferno e o paraíso. Noventa por cento dos muçulmanos são destituídos de padres e hierarquias eclesiásticas. Não existe a confissão, porque um islâmico jamais contaria seus pecados a outro homem, e menos ainda se iludiria com a absolvição deles.

Em comparação ao cristianismo, que crê na trindade de Deus, o islã é ainda mais monoteísta. Deus, uno e transcendente, não deve ser conhecido, mas intuído. Para alcançá-lo, é necessária a fé, não a razão. O mistério divino não deve ser questionado: se houvesse necessidade disso e Alá o desejasse, teria se manifestado em profecias e revelações. Daí o fato de que os debates jurídicos são bem mais frequentes e intensos que os teológicos.

Não há paz entre os minaretes

Assim como para os romanos conquistar o império foi mais fácil que governá-lo, para o islã converter os infiéis foi mais fácil que manter a paz entre eles.

Sob o terceiro califa, Ali, primo e genro de Maomé, uma parte dos fiéis afastou-se do núcleo do islã e formou o “partido de Ali”, isto é, a parte xiita que ainda hoje discute com os sunitas a pureza da fé e à qual se filiam cerca de 10% de todos os muçulmanos, entre os quais a metade dos fiéis iraquianos e quase a totalidade dos fiéis iranianos.

Todos os islâmicos, independentemente da nacionalidade, são unidos pela mesma tradição e religiosidade. Mas, diferente da Igreja católica, que tem um papa infalível, substituto de Deus, promulgador de dogmas indiscutíveis (como por exemplo a virgindade de Maria e sua assunção ao céu) e um clero que exerce a constante intermediação entre o indivíduo e Deus, o islã não tem nem clero nem autoridade central a quem é designada a interpretação autêntica das escrituras e da tradição. Daí a miríade de grupos, seitas, diásporas, separações e recomposições dos fiéis, mesmo que 90% dos muçulmanos sejam sunitas, para os quais é referência a fé individual e, apenas em alguns casos, o consenso da comunidade dos sábios.

Para os xiitas, ao contrário, o líder temporal da comunidade – *imâm* – é, ao mesmo tempo, guia espiritual, intérprete infalível da revelação, ponto de referência carismático e até mesmo objeto de culto. Pensemos, por exemplo, no aiatolá Khomeini, na função restauradora por ele desempenhada na década de 1980 para fazer do Irã o modelo exemplar de integralismo islâmico; nas manifestações de veneração das quais foi objeto a sua imensa tumba na periferia de Teerã. Pensemos mais ainda, como paradigma, na fragmentação confessional, étnica e tribal dos sunitas no Afeganistão, onde a dupla ocupação, primeiro dos russos e depois dos americanos, permitiu a radicação dos talibãs com a transformação do território em laboratório de guerrilha e em centro de treinamento para terroristas disseminados pelo mundo todo.

Duas idades do ouro e depois a decadência

Triunfo e decadência. Há duas épocas mitificadas pelos muçulmanos como felizes idades do ouro, e cada comportamento moderno, cada juízo atual é a elas remetido: a época das origens, na qual se constituiu a “perfeita sociedade islâmica”, corresponde ao período dos primeiros quatro califas ditos “ortodoxos” que se sucederam, a partir de 632, nos trinta anos seguintes à morte de Maomé; depois, a época compreendida entre o IX e o XII século, sob o califado abássida que estabeleceu a capital em Bagdá, venceu as Cruzadas, favoreceu as artes, promoveu as ciências, deixando no nosso imaginário coletivo as delícias fabulosas de *As mil e uma noites*.

Do Cairo a Damasco, de Palermo a Pequim e a Samarcanda, os homens cultos escreveram em árabe; para o árabe eram traduzidos os clássicos gregos; em árabe eram escritos os textos de física e de filosofia; por todo o imenso império eram construídas mesquitas para oração e *madrassas*, isto é, escolas religiosas para ensinar o islã, “casas de sabedoria”, isto é, bibliotecas e universidades, às expensas dos califas e dos mecenas. O desejo de aprender era demonstrado pelo número enorme de traduções para o árabe das obras ocidentais. No início do século IX, o califa Harun al-Rashid (aquele de *As mil e uma noites*) e seu filho al-Manun, relembram, de algum modo, o despotismo esclarecido que será, mais tarde, no Renascimento florentino, exercido por Cósimo de Médici e seu neto Lourenço, o Magnífico. Al Ma’amun atraiu para Bagdá grandes homens de cultura da China, da Índia, da Europa, e todas as terças-feiras convocava-os para um seminário durante o qual se estabelecia uma troca de reflexões. Para se ter uma ideia dos êxitos alcançados pelos muçulmanos em sua época de ouro, basta a maravilha que ainda exibem os monumentos árabes na Sicília ou na Andaluzia.

Depois daquele ápice, as fases da progressiva decadência foram marcadas pela hegemonia dos turcos otomanos que chegaram perto de investir sobre Viena, da criação de dois grandes impérios orientais (o safavida, na Pérsia, e o mongol, na Índia), da chegada colonizadora das potências europeias e, por fim, da presença inoportuna da URSS, por um lado, e dos Estados Unidos, de outro, com as suas guerras santas não em nome de Alá, mas em nome do comunismo ou da democracia.

Dilemas, soluções, fracassos. O contato com o Ocidente, ao mesmo tempo modelo e obstáculo, produziu uma posterior divisão interna do já dividido mundo muçulmano, polarizando-o no dilema “imitação ou rejeição” do modelo de vida ocidental, no confronto sempre violento entre modernistas e tradicionalistas, na integração ou na total separação entre o aspecto político-institucional e o aspecto ético-pessoal, entre uma concepção da religião como um fato pessoal relativo à consciência individual ou como um fato político relativo à organização do Estado. A isso se acrescenta, mais tarde, a escolha entre capitalismo e comunismo, entre Rússia e América, entre América e China. O inevitável confronto com esses dilemas serve de denominador comum para todas as transformações e turbulências que abalaram a história recente do islã.

Creio que foi Borges quem disse: “Quando chegar a uma encruzilhada, enfrente-a.” Talvez os únicos países que souberam enfrentá-la tenham sido a Indonésia, a Tunísia, a Turquia e a Índia. A Indonésia obteve, além da independência, um modelo de vida baseado na não confessionalidade do Estado, a assim denominada *pancasila*, sancionada em 1980, que adota cinco princípios (fé em Deus, nacionalismo, humanitarismo, democracia e justiça social) e reconhece oficialmente cinco

religiões (islã, protestantismo, catolicismo, hinduísmo e budismo).

Tunísia e Turquia elaboraram novas constituições e novas normas de comportamento, rejeitando os aspectos mais obsoletos do modelo islâmico. No início do século XX, a tensão entre conservação e modernização encontrou, na Turquia de Ataturk, terreno fértil para reformas de forte impacto prático e simbólico, como a abolição do véu, a adoção do alfabeto latino, a supressão da poligamia e a introdução do divórcio; acima de tudo, a progressiva separação entre política e religião.

A Índia promoveu a fusão entre o islã e o budismo, entre a cultura endógena e a cultura exógena, dando lugar a novas formas rituais que mesclam música, dança e ioga, a novas expressões artísticas e literárias, até mesmo a uma nova língua – o *urdu* – com a complexa realização de uma civilização original, indo-muçulmana, que reúne, mais que qualquer outra, as vantagens da tradição oriental com as da inovação ocidental.

Mas, na maioria dos casos, o confronto entre inovadores e tradicionalistas degenerou-se em conflitos de todos os tipos: golpes de estado (Irake e Síria), guerras civis (Líbano, Egito, Líbia), tentativas de separação, unificação e reorganização (Irã e Iraque, Paquistão, Bengali e Bangladesh), invasões (Irake no Kuwait, Síria no Líbano), conflitos étnicos (berberes no norte da África, curdos no Oriente Médio, habitantes do Sudão na África subsaariana); e, sobretudo, sessenta anos de conflito entre Palestina e Israel. Pensemos que, só no Sudão, desde 1983, a carestia e a guerra civil provocaram mais de 2 milhões de mortes e 4 milhões de refugiados.

Em muitos casos, a descolonização e a independência traduziram-se em nacionalismo, socialismo, revolução, laicismo e, por fim, conflito com autoridades religiosas. Enquanto a população jovem crescia numericamente, a exploração do petróleo não se traduzia em bem-estar geral, e o fim da polarização EUA-URSS desorientou os governos islâmicos que haviam se alinhado com um ou outro polo.

A condição feminina

Três aspectos atuais do modelo islâmico merecem destaque: a condição da mulher, a organização econômico-financeira, o terrorismo.

Segundo as regras do islã ortodoxo, as mulheres devem ser monogâmicas e podem se casar apenas com muçulmanos; a poligamia é reservada aos homens, que podem ter ao mesmo tempo até quatro mulheres. O marido pode repudiar a mulher quando quiser; a mulher pode deixá-lo apenas em poucos casos bem específicos. O adultério feminino é punido com penas que, ainda hoje, em algumas regiões, chegam à morte. O divórcio, como no Ocidente, é admitido apenas na Tunísia e na Turquia. Os anticoncepcionais são proibidos. A prática do *coitus interruptus* é prevista mais para manter a esposa jovem e atraente, evitando-lhe os efeitos de muitas gestações, do que para controlar a natalidade. Segundo a *shari'a*, a mulher não pode participar da vida econômico-produtiva, não tem liberdade de iniciativa e, em alguns casos, nem mesmo a liberdade de ir e vir. Ao homem é recomendado que use barba; às mulheres, o véu, que se torna *hijab* em grande parte do mundo árabe, *chador* no Irã e *burka* nas imposições talibãs, que o transformaram em um tipo de escafandro, não mais símbolo de segregação, mas a segregação propriamente dita.

Por mais absurdo que possa parecer tudo isso a um italiano ou a um brasileiro do século XXI, trata-se, todavia, de um progresso se comparado ao tratamento recebido pelas mulheres árabes

antes do advento do islã, quando o pai podia enterrar vivas as filhas indesejadas.

De resto, mesmo na Grécia clássica, a condição feminina era totalmente subalterna em relação à masculina, e dela separada. Ainda hoje, nas aldeias da Ásia e da África onde islâmicos convivem com cristãos, a condição da mulher é igualmente subalterna em ambos os grupos. Na religião católica, o sacerdócio é reservado aos homens, enquanto as mulheres são relegadas a um papel auxiliar. Na Itália, até 1985, permaneceu em vigor o artigo 587 do Código Penal que, de fato, permitia ao homem matar as mulheres por motivos de honra:

Quem provoca a morte do cônjuge, da filha ou da irmã, no momento em que descobre uma ilegítima relação carnal e no estado de ira determinado pela ofensa causada à sua honra ou à honra da família, é punido com a reclusão de 3 a 7 anos. À mesma pena é submetido quem, nas ditas circunstâncias, ocasiona a morte da pessoa que esteja em ilegítima relação carnal com o cônjuge, com a filha, ou com a irmã.

Em 1959, os suíços votaram em um referendo sobre a eventual concessão do direito de voto às mulheres. Dois terços dos votantes rejeitaram a proposta, influenciados pelos argumentos que dominaram a campanha eleitoral: o cérebro das mulheres é menor que o dos homens, logo, elas são menos inteligentes. Inclínadas ao extremismo, acabariam ousando participar de manifestações sem sequer pedir a permissão aos maridos. O direito de voto introduziria uma disparidade social entre as mulheres do campo e as da cidade: uma camponesa grávida, de fato, por modéstia, jamais votaria e, por fazer muito mais filhos que a mulher da cidade, esta última acabaria tendo uma vantagem injusta. Se além disso uma mulher fosse de fato eleita, o marido seria submetido à humilhante tarefa de cozinhar. Seria necessário esperar até 7 de fevereiro de 1971 para que a opinião dos homens suíços se alterasse e finalmente o voto fosse concedido às mulheres inclusive nas eleições federais. As mulheres da Nova Zelândia conquistaram o direito ao voto em 1893, as suecas e as russas em 1917, as americanas em 1918, as turcas em 1923, as inglesas em 1928, as brasileiras em 1932, as francesas em 1944, as japonesas em 1945, as italianas em 1946, as israelenses em 1984 junto com a criação do estado de Israel.

Convém recordar tudo isso antes de se escandalizar com a condição feminina no mundo islâmico. Todavia, é necessário reconhecer que esse mundo representa hoje o atraso mais tenaz de um machismo radicado em um inconsciente sexofóbico que exige a sua justificação, e a obtém na religião islâmica. A oposição feminina a essa patologia social deixou, no campo da história muçulmana, uma longa sequência de mulheres heroicas que lutaram publicamente nas praças e individualmente entre as quatro paredes de suas casas. Entre elas, podemos apontar aquelas que procuraram desesperadamente encontrar, no próprio Corão, reinterpretando-o e historicizando o seu sentido, a justificativa para a igualdade entre os sexos; e aquelas que, passando por cima do intransponível obstáculo das Escrituras, reivindicaram a igualdade de gênero a partir de um posicionamento laico.

Feminismo corânico. Quem quer defender a igualdade de gêneros partindo do Corão precisa, em seu percurso hermenêutico, enfrentar o famoso versículo IV,34. Eis o texto na versão certificada por Massimo Campanini, professor de História dos Países Árabes no Instituto Oriental de Nápoles:

Os homens estão acima das mulheres, pois Deus tornou uns melhores que outros para que esses provejam com os seus bens. As mulheres boas são devotas e mantenedoras do segredo que Deus lhes confiou. No que se refere àquelas de quem temeis atos de insubordinação, adverti-as, atirai-as na cama e fustigai-as; mas se vos obedecem, não tomei providências contra elas.

Amina Wadud, cristã afro-americana depois convertida ao islã, reinterpreta o versículo através de uma hermenêutica corânica concebida pelo ponto de vista feminino e o obriga a dizer coisas muito distantes da prepotência e da morte que milhões de mulheres sofreram ao longo de catorze séculos, exatamente devido a esse versículo, o qual, segundo Wadud, não faz outra coisa senão convidar os homens a assumir as próprias responsabilidades. Wadud vive o islã como um compromisso e uma luta que, no seu caso, é um verdadeiro “*jihād* de gênero”, uma batalha feminista implacável, levada tanto no nível das instâncias exegeticas e jornalísticas quanto através de corajosos atos de protesto.

Margot Badran, por sua vez, defende que o Corão seja relido e reinterpretado no seu conjunto para captar toda a dignidade que o islã reserva à mulher. O mesmo Deus, que para os cristãos é claramente homem, revela-se a Maomé como entidade neutra, nem homem nem mulher, colocando-se acima da distinção de gênero. Algo parecido entendia também o papa João Paulo I quando dizia que Deus é mãe.

Outra militante, obstinada em livrar o Corão da acusação de misoginia, é a já citada socióloga marroquina Fatima Mernissi, segundo a qual o Corão, longe de oprimir as mulheres, melhorou-lhes em muito a posição em relação àquela sofrida no contexto pré-islâmico. O próprio *jilhab* (isto é, o pano utilizado para cobrir a cabeça, que – como vimos – pode variar do simples véu à *burka* oprimente) foi imposto pelo Profeta às suas mulheres, conforme o conselho de Alá, para torná-las irreconhecíveis e para poupá-las das abordagens libidinosas dos idólatras. O sexismo, segundo Mernissi, existia antes do islã e depois condicionou a interpretação do Corão a um sentido antifeminino por parte dos juristas mais retrógrados. O que não exclui que toda a história do islã seja pontuada de esplêndidas figuras femininas – as “sultanas esquecidas” que desempenharam papéis importantes nos acontecimentos políticos de vários países islâmicos.

Por que, então, a persistente obstinação dos muçulmanos contra as mulheres? Porque, segundo Mernissi, a experiência vencedora da *umma*, baseada na união, tornou os muçulmanos avessos a qualquer diversidade, seja ela a cultura ocidental ou a democracia, a liberdade de pensamento ou o individualismo. A diversidade de sexo insere-se nessa grande fobia, que só poderá ser superada através da recuperação da historicidade:

A nossa libertação virá através da recuperação do nosso passado e da reapropriação de tudo aquilo que estruturou a nossa civilização. A mesquita e o Corão pertencem às mulheres tanto quanto os corpos celestes. Temos direito a tudo isso, a todas as suas riquezas, para construir a nossa identidade moderna.

Feminismo laico. Entre as feministas que reivindicaram a igualdade de gêneros a partir de uma posição laica, deve ser lembrada a indiana Taslima Nasrin, para quem o papel e a condição das mulheres no mundo islâmico não devem ser deduzidos do Corão, mas sim da natureza humana e da razão.

Outra feminista laica é Huda Sha’rawi, que deve ser citada não apenas pela sua posição de absoluta vanguarda em relação aos anos em que viveu, mas também pelos seus argumentos e pelo modo como levou adiante a sua batalha, tornando-se a mais prestigiada feminista do mundo islâmico. Huda Sha’rawi nasceu em 1879, quando as meninas do campo estavam habituadas a uma maior promiscuidade com os homens e, por motivos práticos, estavam isentas do véu, enquanto as meninas ricas das cidades eram educadas para o *harem*, onde viveriam em total segregação e sujeição aos homens. A família de Huda era rica e urbana, mas ela soube esquivar-se do seu destino social aprendendo turco e francês e entrando em contato com as mulheres progressistas de toda a

Europa. Provocadora, abandonou a prática do véu, dedicou-se à luta pelos direitos das mulheres e ao bem-estar social, fundou e dirigiu a União Feminista Egípcia, fundou e dirigiu uma revista em língua árabe e outra em língua francesa, reivindicou o controle da natalidade, a igualdade jurídica entre os gêneros e a livre escolha matrimonial; reclamou para as mulheres o direito ao voto, à educação, ao trabalho e à regulamentação das relações de autoridade entre os sexos; denunciou a violência contra as mulheres. Conseguiu, laicamente, conciliar o feminismo com o nacionalismo e com a defesa da cultura egípcia.

Feminismo fundamentalista. Há muitas mulheres muçulmanas que não consideram necessária nenhuma revisão, nem em nome do Corão, nem em nome da razão humana, e permanecem firmemente e literalmente presas às Sagradas Escrituras, chegando mesmo a exaltar a condição desfrutada pelas mulheres na cultura islâmica, considerando-a de fato superior a todas as demais.

A egípcia Zaynab al-Ghazâli é um exemplo desse fundamentalismo radical. Nascida em 1917, aos 19 anos fundou a Associação das Mulheres Muçulmanas, em 1948, passou a fazer parte dos Irmãos Muçulmanos e, desde então, dedicou-se à assistência social e à divulgação obstinada das suas ideias.

Na década de 1960, foi perseguida por Nasser, presa por cinco anos e torturada. Libertada nos anos 1970, prosseguiu por toda a vida sua luta integralista, defendendo que é impossível haver emancipação feminina sem o islã, o qual se limita a presumir que a mulher muçulmana deva dar mais importância ao papel de mulher e mãe que a qualquer outro. Entre parênteses: encontramos uma declaração análoga na *Rerum Novarum* de Leão XIII, que, como vimos, remonta a 1891.

“O islã”, Zaynab chega a sustentar, “proveu homens e mulheres de todas as coisas. Concedeu tudo às mulheres: liberdade, direitos econômicos, direitos sociais, direitos políticos, direitos públicos e privados. O islã garantiu às mulheres, no seio da família, o que nenhuma outra sociedade prevê. As mulheres podem falar de liberdade feminina na sociedade cristã, hebraica ou pagã, mas é um grave erro fazê-lo na sociedade islâmica. A mulher muçulmana deve estudar o islã para saber que foi o islã que lhe deu todos os seus direitos”.

Zaynab escreveu essas coisas sabendo muito bem que, por exemplo, ainda hoje, na Arábia Saudita, as mulheres não podem sair de casa, viajar e submeter-se a intervenções cirúrgicas sem o consentimento do pai ou do marido. Não podem estudar algumas matérias nem exercer a maioria das profissões porque são consideradas inadequadas ao gênero feminino, não podem decidir com quem casar e são excluídas da herança das famílias, não podem dirigir automóvel nem andar de bicicleta. Só em setembro de 2011 o rei da Arábia Saudita, o octagenário Abdullah, veio a declarar: “Decidimos, após deliberações com os nossos anciãos e com outros que... as mulheres poderão concorrer como candidatas nas eleições municipais e terão inclusive o direito ao voto.” No mundo islâmico, as declarações de igualdade com frequência permanecem letra morta, o rei Abdullah está velho e as eleições na Arábia Saudita ainda estão por vir.

Semelhante à posição de Zaynab é o ponto de vista de Maryam Jameelah, judia americana nascida em 1934, convertida ao islã e radicada no Paquistão, segundo a qual o islã é uma doutrina definitiva, não suscetível a posteriores revisões; o modernismo ocidentalizante é uma ameaça a ser combatida; a mulher deve usar o véu, deve viver isolada do mundo masculino, deve limitar-se aos papéis de mulher e mãe, deve apoiar o homem permanecendo na sombra.

Economia: bancos e Corão

Há 195 países no mundo, com uma população total de 7 bilhões de pessoas. Como vimos, desses 7 bilhões, 1,5 bilhão é muçulmano, concentrado em grande parte em cinquenta países onde predomina o modelo islâmico, o restante distribuído por todo o mundo. A maioria dos muçulmanos tende a acreditar que a religião forme um todo com a lei islâmica (*shari'a*), com a política, com a economia e com as finanças, integradas sinergicamente em um único modelo coerente e coeso que é conduzido pela religião. A economia islâmica representa pouco mais de 1% da economia mundial mas cresce até 15% a cada ano, estando presente, com seus serviços, em pelo menos 65 países. Se em outros aspectos da vida prática, como na aceitação da igualdade entre os homens e as mulheres, os muçulmanos são lentíssimos, na assimilação da audácia econômico-financeira ocidental foram velocíssimos.

Uma economia religiosa. Os textos sagrados tratam de muitos assuntos de caráter econômico-financeiro: uso dos recursos naturais (todos pertencentes a Alá), criação e redistribuição da riqueza (a concorrência é aceita, o monopólio é proibido), padrão de vida (obrigação de sobriedade e austeridade), trabalho (que não é uma mercadoria qualquer), investimento e comércio (aceitos apenas em bases justas e corretas) e lucro (taxado para redistribuir as vantagens). A propriedade privada é protegida, mas o Estado tem a obrigação de regular o fisco, redistribuir a riqueza através dos impostos, promover o desenvolvimento. São proibidas as atividades das seguradoras, a produção e a venda de bebidas alcoólicas, carne suína, armas e tabaco, os cassinos, a pornografia e as casas noturnas. Está banida qualquer atividade que envolva o pagamento de juros e, mais ainda, a usura.

Isso determina a exigência de uma “economia islâmica” que dois especialistas como Rony Hamaui, diretor-geral da financeira italiana Mediofactoring, e Marco Maiuri, diretor de investimentos do Unicorn Investment Bank, definem como “o conjunto de práticas, transações, contratos e relações entre sujeitos que encontram inspiração nos ditames e na tradição da lei islâmica e que com elas estão de acordo”. O que significa, uma vez mais, conformidade com o Corão e com a *sunna*, a *ijmà* (isto é, o consenso da comunidade), a *qiyàs* (ou seja, à analogia), à *fiqh* (isto é, ao direito positivo elaborado pelas quatro escolas ortodoxas sunitas, que remontam ao primeiro século depois de Maomé, e pelas escolas heterodoxas). A todas essas fontes que devem ser interpretadas, devem ser hoje acrescentadas as opiniões da Islamic Fiqh Academy, criada em 1981 pela Organization of the Islamic Conference.

Em síntese, a concepção econômico-financeira do islã não está centrada no ganho individual, mas no bem-estar de toda a comunidade, na solidariedade coletiva, na generosidade pessoal, na intervenção do Estado para redistribuição da riqueza em favor dos menos favorecidos. Reside nisso a sua nobreza intrínseca e o seu primado moral em relação à concepção econômico-financeira do Ocidente, centrada prevalentemente no lucro individual, na acumulação predatória, na concorrência impiedosa.

Um dos cinco pilares do islã consiste no dever moral de pagar a *zakàh*, isto é, uma taxa que geralmente é de 2,5% sobre os lucros obtidos durante o ano. Isso deveria evitar a excessiva acumulação da riqueza em poucas mãos, alcançar o objetivo de justiça e equidade, reforçar o sentido de comunidade, mitigar a pobreza com uma variedade de assistências sociais em favor dos

necessitados, melhorar a imagem do islã pela propagação de seus valores, remunerar os funcionários que aplicam a *zakàh*, purificar o coração dos ricos do egoísmo e da avidez, conciliar a riqueza com a retidão.

Severidade e ilegalidade. Esses critérios, que contribuíram de forma determinante para o sucesso do islã em sua fase heroica, são os mesmos que permaneceram imutáveis por dez séculos e saíram perdedores do sucessivo confronto com os critérios econômico-financeiros do Ocidente, tornando-se um empecilho para o nascimento, no mundo islâmico, de empresas e bancos modernos, isto é, capitalistas. Também no Ocidente, as outras religiões monoteístas proibiam o empréstimo a juros, mas aqui o egoísmo capitalista soube rapidamente ludibriar as proibições divinas, relegando-as às esferas do privado. Já nos anos do Renascimento italiano, Cósimo de Médici tornara-se um banqueiro tão rico que comprou a senhoria de Florença, enquanto um outro banqueiro, Agostino Chigi, financiava, em Roma, os grandiosos projetos arquitetônicos de Michelangelo e as guerras expansionistas de Júlio II.

Ao contrário, a economia islâmica assumiu por um tempo muito maior a obediência às Escrituras Sagradas, das quais derivava a proibição de empréstimo a juros (*ribà*) e a consequente necessidade de diferenciar-se do Ocidente em tudo aquilo que se refere ao funcionamento dos bancos, aos depósitos e empréstimos, à participação nos lucros e nas perdas, à tutela dos depositantes, ao papel mais acentuado da *private equity* e do *venture capital*. Além disso, a economia islâmica ortodoxa proíbe todo contrato que traga uma relevante incerteza (*ghàrar*) e toda aposta em resultados futuros de um negócio se as informações a seu respeito não forem completas. Daí a exclusão seja dos instrumentos financeiros derivados, seja dos seguros, tal como são regulamentados no Ocidente.

O remédio resultou pior que a doença: em todos os países muçulmanos, a reação a tanta severidade arrastada por séculos difundiu uma economia paralela, semilegal, com empréstimos caros, taxas de juros exorbitantes, falta de financiamentos, pouca transparência e muitos desentendimentos.

Modernização econômico-financeira. Somente quando o confronto com o Ocidente se mostrou extremamente letal para o Império Otomano foi possível um período de profunda e ampla reorganização (1839-1876), pela introdução da constituição, do parlamento, da igualdade dos cidadãos perante à lei, das cédulas, de um código civil de tipo francês, da reforma do aparato militar, de uma maior tutela da propriedade privada, de um sistema escolar mais moderno. No que se refere especificamente ao setor econômico-financeiro, em 1856 os bancos de capital estrangeiros foram autorizados a operar em todo o império, desse modo lhe delegando o uso pecaminoso dos juros que, até aquele momento, era praticado apenas na economia paralela dominada, até nesse campo, pelos sefarditas e pelos cristãos orientais, mais alfabetizados e audaciosos que os muçulmanos.

A reorganização, tardia e parcial, não foi o suficiente para frear o declínio do império: nos anos 1920 e 1930, Grécia, Sérvia, Montenegro, Bósnia, Bulgária e Moldávia tornaram-se independentes; a Argélia passou aos franceses, a Líbia, aos italianos e o Chipre, aos ingleses. Todos esses países entraram na órbita do capitalismo e da economia de mercado. Alguns anos depois, o Egito, a Síria, o Iraque e a Líbia adotaram um sistema econômico de tipo socialista, nacionalizando os bancos, regulamentando a economia e aproximando-se dos soviéticos.

Com a queda do muro de Berlim e o embate entre os dois blocos, houve nova liberalização dos bancos, mas o confronto com o Ocidente tornou-se mais agudo, também por causa do conflito árabe-israelense e a subida do aiatolá Khomeini ao poder no Irã (1978).

Hoje, a economia árabe tem um desenvolvimento estrondoso graças a uma série de fatores que Hamauni e Maiuri identificam nos efeitos da laicização em todos os países em que prevaleceu o socialismo; na maior competitividade com o Ocidente, acentuada pelas guerras; na exigência de redução da pobreza de grande faixas da população muçulmana e da difusão do fundamentalismo; na maior capacidade dos bancos islâmicos para interpretar as necessidades financeiras das populações locais; na necessidade de reinvestir as imensas riquezas geradas da exploração do petróleo (em trinta anos, em torno de dois trilhões de dólares somente nos países do Golfo); na prudência dos capitalistas muçulmanos que, depois do 11 de setembro, preferem investir em sua pátria a investir no Ocidente; na menor agressividade dos bancos ocidentais que, depois dos escândalos e das crises por eles deflagradas, tendem a agir com maior senso ético.

Uma economia comunitária. Com sua ocidentalização, a economia e as finanças muçulmanas aumentaram a sua propensão a adotar subterfúgios dialéticos e organizativos para contornar as regras tradicionais e obter uma maior competitividade internacional. Mas o tesouro cultural que elas carregam consigo está exatamente naquele conceito totalmente islâmico, naquela visão comunitária, na rejeição à competitividade, que hoje o Ocidente busca desajeitadamente recuperar com a *corporate social responsibility*.

Com base nesse expediente dramático, há o medo e os protestos sempre maiores e exagerados contra os enormes excessos do capitalismo financeiro: crescentes disparidades de remuneração nas empresas ocidentais; acumulação escandalosa da riqueza em poucas mãos insaciáveis; crises recorrentes dos mercados mundiais cinicamente pilotados pelos operadores econômicos; pânico desencadeado pelas oscilações artificiais das bolsas. Para atenuar o risco de reações violentas, alguns empreendedores procuraram calar a consciência e exorcizar o medo com ações filantrópicas pessoais, outros criaram fundações de natureza cultural, outros restauraram monumentos, outros ainda fundaram hospitais na Índia ou distribuíram anticoncepcionais na África. Tudo engenhosamente propagandeado pelas suas relações públicas e devidamente descontado dos seus impostos.

Enquanto os juristas das *business schools* se encarregavam de dar uma estrutura teórica a esse jogo de milhões, codificavam a *corporate social responsibility*, segundo a qual os dirigentes das empresas devem se preocupar não apenas em enriquecer os acionistas, mas devem levar em conta também os trabalhadores, os fornecedores, os clientes e o ambiente no qual a empresa opera. Sentindo-se em paz com todos esses elementos, a empresa pode assegurar a si mesma a tranquilidade necessária aos seus negócios. Surge disso um rico desabrochar de códigos comportamentais, cartas de intenções, comitês de ética e equilíbrio social a fim de melhorar a imagem das empresas e, por fim, aumentar o seu valor acionário.

Nada que faça lembrar a ética bem mais severa da economia islâmica, que exige dos muçulmanos a mesma obrigação com o próprio bem-estar e para o bem-estar de toda a *unna*, para a própria felicidade individual e para a felicidade alheia, tendo em vista uma velhice tranquila e um merecido paraíso. Daí também a prática tipicamente camponesa de consumir com base apenas na colheita e no ganho já realizados, sem contrair débitos futuros e sem gastar mais do que o

necessário. A frugalidade recomendada pelo Profeta a todo o povo muçulmano equivale àquela recomendada aos trabalhadores cristãos pela *Rerum novarum*, de Leão XIII. Da mesma forma, Maomé não desencoraja o lucro e a riqueza, mas, como Lutero e Calvino, trata-os como prova da benevolência divina para com os fiéis mais merecedores.

Mas o cristianismo e os países cristãos deixaram o compromisso social das empresas à livre iniciativa dos seus proprietários e administradores, enquanto o islã limita explicitamente a liberdade de empresa, ditando as regras com as quais o Estado deve tutelar os interesses da comunidade muçulmana, assegurar a estabilidade econômica, proteger a integração social e salvaguardar o direito dos trabalhadores, uma vez que o trabalho não é uma mercadoria como todas as outras, mas sim a força com a qual o homem dá continuidade à obra criadora de Alá.

A cooperativa de al-Najjar. A expressão mais genuína da abordagem islâmica da economia e das finanças é exemplificada pelo banco cooperativo de al-Najjar, no Egito, e pelo Grameen Bank de Muhammad Yunus, em Bangladesh.

Mit Ghamr é um centro agrícola de 48 mil habitantes situado no delta do Nilo. É lá que, em 1963, nasceu o primeiro banco islâmico – a “Caixa Rural de Economia” – e, com ele, os conceitos de “economia islâmica” e “finança islâmica”.

A cooperativa foi criada por al-Najjar, um economista egípcio que se formou na Alemanha, onde aderira à corrente socialista e cristã da economia social. As caixas econômicas agrícolas alemãs, que contribuíram para a reconstrução do pós-guerra, deram a al-Najjar o modelo inspirador, ao qual o economista e utópico egípcio uniu a supervisão de um *shari’a board*, isto é, um conselho religioso de supervisão, que vigiava a conformidade do processo bancário com o pensamento islâmico e realizava a coleta e reinvestimento da *zakàb*.

Em apenas cinco anos, os resultados foram surpreendentes: numerosas pequenas empresas nasceram, e o desemprego despencou. O experimento foi interrompido por Nasser em 1968, mas o caminho da cooperação bancária e do microcrédito fora aberto para ser percorrido por outros numerosos experimentos, até o bem-sucedido do Grameen Bank, que, junto ao seu fundador, foi reconhecido com o prêmio Nobel de 2006.

O banco de Yunus. Nascido em uma aldeia de Bangladesh, formado no seu país e com especialização nos Estados Unidos, onde lecionou, Yunus está convencido de que todas as megaestruturas internacionais criadas para aliviar a miséria do Terceiro Mundo cedo ou tarde acabam por se reduzir a carroças úteis apenas a si mesmas. Por outro lado, a caridade individual nunca resolveu o problema da pobreza, porque incentiva a indolência nos pobres: “Quem colhe o dinheiro mendigando não é motivado a melhorar... torna-se passivo e inclinado a uma mentalidade parasitária.” A solução – segundo Yunus – está em oferecer aos pobres pequenos créditos com os quais obter a autossuficiência, financiando o próprio empreendedorismo sem precisar recorrer à usura.

O banco que pratica o microcrédito pode contar com duas certezas: os pobres restituem pontualmente os empréstimos e pagam escrupulosamente os juros; as mulheres são ainda mais sérias e mais empreendedoras que os homens, mais constantes, confiáveis e ambiciosas.

Com base nessas premissas, Yunus organiza o Grameen Bank, sem filiais ou agências, mas confiada a funcionários graduados e bem-preparados, que andam pelo território escutando os

potenciais clientes e aconselhando-os honestamente. Todos os clientes são sócios do banco cooperativo, organizam-se em pequenos grupos informais em que os membros se ajudam e motivam uns aos outros, gozam de serviços e garantias que não teriam em outros bancos.

Em vinte anos, esse sistema, baseado em um marketing detalhado, confiado a 12 mil colaboradores cuidadosamente preparados e com uma confiança ilimitada nos pobres, concedeu empréstimos de 6 milhões de dólares a 7 milhões de clientes espalhados por 78 mil vilas. Noventa e sete por cento de toda essa clientela, bem diferente daquela que frequenta as *city*, é formada por mulheres; o índice de pagamento dos empréstimos superou os 98%. A fundação do Grameen Bank estendeu a sua presença a 22 países pobres, enquanto o banco, ao lado do microcrédito, introduziu financiamentos para a casa, a pesca e a irrigação, encorajou a difusão da internet e serviu de exemplo para iniciativas semelhantes em todo o Terceiro Mundo.

De forma pontual, os muçulmanos tradicionalistas acusaram Yunus de trair os dizeres das Escrituras, seja pela aplicação dos juros, seja pela participação das mulheres, mas a sua iniciativa resistiu e hoje representa um exemplo de absoluta excelência para qualquer instituição financeira do mundo muçulmano. As experiências pioneiras do microcrédito, com o seu sucesso, contagiaram positivamente muitos outros bancos islâmicos, de modo que hoje se configura uma rica série de valores compartilhados que Hamaui e Maiuri definem por “um forte espírito igualitário, uma enérgica conotação ético-moral das ações empreendidas e uma luta implacável contra a usura. Os últimos pontos de contato entre finança islâmica e microfinança residem no fato de que ambos procuram valorizar o espírito empreendedor dos indivíduos, a importância do grupo nos negócios, a divisão de riscos nas atividades econômicas e as estruturas de parceria. Também a natureza cooperativa assumida por muitos bancos islâmicos é similar àquela utilizada por quase todos os bancos independentes que concedem microcréditos. Muito semelhante, por fim, é a estratégia de avaliação dos riscos, baseada na qualidade dos projetos mais que na solidez patrimonial ou na presença de garantias”.

Jihad

O islã não se identifica com o terrorismo, e a maioria dos muçulmanos rejeita a violência, mas basta uma facção mínima, munida de irredutível fanatismo, para ocupar todo o imaginário coletivo do Ocidente e do próprio mundo islâmico. As ações terroristas, além disso, recaem muito mais contra os próprios muçulmanos acusados de traição religiosa do que contra os ocidentais, infiéis por definição.

Também nesse caso é necessário retornar às palavras do Profeta: “Qualquer um que se reúna com outros para invocar a Deus será cercado por anjos e pelo furor divino, a paz descenderá sobre eles e Deus recordará dessa assembleia.” Desse versículo surge a corrente mística esotérica do *sufismo*, que propõe e pratica uma concepção particularmente intensa da *pietas* muçulmana e da nobreza de espírito alcançáveis através do êxtase e da transformação interior.

Irmãos Muçulmanos. Pertencia à corrente sufista, vanguarda do misticismo islâmico, o jovem ideólogo egípcio Hasan al-Banna. Em 1928, enquanto o Egito lentamente se industrializava, o jovem al-Banna, então com 22 anos, fundava o movimento conservador, antiocidental e antisionista dos Irmãos Muçulmanos. O seu objetivo era contrastar a laicização e a modernização da sociedade,

promover a autoestima e a dignidade entre os muçulmanos, revalorizar a ética e o modelo de vida islâmicos, resgatar os trabalhadores do Canal de Suez, frear a secularização, educar os jovens na ortodoxia religiosa, reiterar o senso de altruísmo e de solidariedade tradicionais na cultura árabe. “O *jiḥād* é o nosso caminho. Morrer no caminho de Alá é a nossa suprema esperança”, era essa a missão dada por al-Hasan al-Banna aos seus partidários.

Não obstante a aversão dos heterodoxos, o movimento obteve um sucesso rapidíssimo e, percorrendo uma via neotradicionalista, intermediária entre modernidade e tradição, tornou-se um importante sujeito político que lutava em favor das classes pobres e do nacionalismo. Al-Banna pagou com a vida a sua militância política: foi assassinado em 1949.

Nos anos 50, quando Nasser acelerou a modernização do Egito, os Irmãos Muçulmanos opuseram-se drasticamente à sua política, pela qual milhares de militantes foram presos, torturados e condenados à morte. Pouco depois, uma segunda repressão atingiu o movimento, e muitos dirigentes, entre os quais Sayyid Qutb, foram enforcados. Nesse momento, inspirados exatamente por Qutb, muitos militantes aderiram aos grupos de luta armada que, nos anos 1970, mataram em um atentado o presidente da República, Sadat.

Sob Mubarak, os Irmãos Muçulmanos participaram das eleições políticas e mantiveram-se em uma posição equidistante entre Estado e luta armada, privilegiando o proselitismo religioso e o empenho social sob a forma de instrução, defesa das mulheres, dos jovens e dos pobres.

“O *jiḥād* é o nosso caminho”, diz o lema dos Irmãos Muçulmanos. Por mais que a palavra *jiḥād* possa ser traduzida como “guerra” e também como “empenho devido”, o termo todavia evoca uma imagem agressiva e violenta do extremismo islâmico, que obriga a concordarem política e religião, islã e mundo, muito mais do que o fazem os radicais islâmicos.

A aprovação ocidental. Genericamente, podemos distinguir muçulmanos extremistas, até mesmo terroristas; muçulmanos radicais, ortodoxos e tradicionalistas; muçulmanos laicos e racionalistas; muçulmanos céticos, indiferentes, agnósticos e descrentes. O pensador marxista Mahmud Amin al-Alim afirma que todas essas distinções já foram engolidas pela ocidentalização: “Na realidade, não existe uma cultura árabe ou muçulmana, que é hoje dominada pela mais abrangente civilização capitalista.”

Ao contrário, o italiano Massimo Campanini, autoridade em islamismo, estabelece uma distinção entre *civilização* e *cultura*, defendendo que a civilização islâmica, alternativa ao Ocidente, é ainda “largamente minoritária em relação à cultura islâmica atual, dominante não apenas junto às elites, mas também junto aos jovens, hoje completamente atraídos e fascinados pelo brilho da globalização, da riqueza e do poder do mundo avançado”. É difícil afirmar quantos entre os muçulmanos seriam apocalípticos e quantos seriam integrados. Todos os islamitas, ocidentais ou orientais que sejam, esforçam-se em assegurar que os extremistas são uma exígua minoria: mas fato é que são eles a dominar o cenário; são eles que provocam a estupidez ocidental que cai pontualmente em suas armadilhas; são eles, no fim das contas, a vencer a guerra no Afeganistão.

O martírio. Sayyid Qutb, que já citamos, estudou nos Estados Unidos e lá amadureceu a sua aversão ao modelo americano, que lhe pareceu apodrecido pelo consumismo e pela ignorância, moralmente corrupto e corrompido. Daí a necessidade de um *jiḥād* para defender o mundo muçulmano ameaçado pelo contágio ideológico, existencial, e para instalar um Estado islâmico

baseado na fé em Deus, no desenvolvimento da dimensão interior do cidadão, na justa e perfeita igualdade democrática, na solidariedade social. A sua aversão ao progresso é comparável à aversão que hoje nutre Serge Latouche no que tange ao crescimento.

Segundo Qutb, o islã, hoje, tal como a *umma* das origens, está cercado por novos idólatras que adoram novos ídolos: a riqueza, o sucesso o poder, o sexo e a nação. É necessário, portanto, reafirmar a fé e os métodos com os quais a comunidade original derrotou os antigos idólatras; é necessário resistir à tentação do racionalismo e à inércia da filosofia, é necessário adotar o sistema corânico, imutável porque revelado por Deus, feito de “princípios no interior dos quais a humanidade se desenvolve, evolui, cresce, avança”. Daí a exigência de um movimento político, atuante em direção à revolução, de um plano concreto por meio do qual o crente faça “da própria fé uma força efetiva de mudança na sua vida e na vida daqueles que o cercam... Um plano prático destinado a ser executado”. O egípcio e sunita Sayyid Qutb pagou por essas ideias com anos de cárcere e, em 1966, com o enforcamento.

Dez anos depois, em 1977, caberá ao sociólogo iraniano e xiita Ali Shariati ser assassinado em Londres. “O islã ou é política ou não é”, dissera o aiatolá Khomeini. Sayyid Qutb foi muito além, defendendo que o islã é uma escola de pensamento e ação, é ideologia, é práxis, comportamento, luta e sacrifício fundados em uma robusta estrutura teórica; é “um movimento humano, histórico e intelectual”; é ideologia revolucionária, é luta, assim como, de resto, toda “a sociedade e a história são baseadas na contradição e na luta”. No final, a justiça triunfará, mas para atingir essa meta, é necessário preservar o segredo, obedecer às ordens, fazer da vida um testemunho. A libertação vem da revolução e do martírio (*shahada*) que, em algumas situações, representa “a única razão para existir, o único sinal de presença, o único meio de atacar e defender, a única maneira de resistir, de modo que a verdade, o direito e a justiça possam permanecer vivos em uma época e sob um regime em que a nulidade, a falsidade e a opressão dominam”.

A matança e suas causas. Esse pensamento – sustentado primeiro pela crueldade do colonialismo, depois pelo embate entre desejos induzidos pelo consumismo e necessidades reprimidas pelo fundamentalismo, por fim pela crise do modelo ocidental – produziu e continua produzindo a matança que cobre de sangue o mundo islâmico há algumas décadas, sobretudo por mãos dos talibãs, que, segundo as palavras de um muçulmano laico como Tahar Ben Jelloun, “aterrorizam as mulheres, proíbem-nas de ir à escola, de trabalhar na administração pública, de praticar esportes, de ouvir música; quando adoecem, não as curam; matam as que consideram ‘imorais’ apedrejando-as, e enterrando vivas as culpadas de adultérios... Têm outras práticas selvagens, como cortar as mãos dos ladrões ou sentenciar publicamente à morte uma pessoa condenada sem passar por um tribunal, conhecem poucos versículos do Corão e, na maioria das vezes, não sabem nem ler nem escrever. E fazem tudo isso em nome de Alá... Os talibãs são bárbaros que não entenderam nada do islã e o desfiguraram a ponto de toda a sociedade muçulmana continuar a sofrer as consequências disso. Destruíram as estátuas budistas antigas de muitos séculos, que pertenciam à cultura universal”.

Mas “o *jihad*”, recorda-nos Ben Jelloun, “encontra candidatos lá onde reinam desespero, injustiça, humilhação, ausência de reconhecimento”. O colonialismo realizado por parte das potências ocidentais, o interminável conflito árabe-israelense, a belicosa oposição entre Irã e Iraque, as devastadoras invasões da Rússia e dos Estados Unidos, as guerras internas e as revoltas

recorrentes fizeram do mundo islâmico o mais bélico dos mundos existentes no planeta, desertificando os territórios, as consciências, as esperanças. “Todos os dias”, recorda ele, “inocentes são mortos, seja no Iraque ou na Palestina. Casas vão pelos ares com a dinamite, famílias são dilaceradas e destruídas. As crianças são privadas da sua infância, vivendo em condições desumanas, e crescem em um estado de perpétua emergência e guerra. Essas crianças, que vivem em campos de guerra, que conhecem da vida apenas a ocupação, as bombas e as sepulturas dos resistentes, encontrarão no *jihad* o modo para afirmar a sua vontade de serem reconhecidas e viverem em um Estado livre e independente”.

Não podemos deixar de nos considerar muçulmanos

Samuel Huntington escreveu que “o conflito de duas culturas dominará a política em escala planetária. As linhas que separam as diversas culturas serão as frentes de combate das batalhas do futuro”. Antes que isso ocorra, melhor construir um modelo de vida intercultural capaz de expelir do comportamento humano as toxinas do ódio e da estupidez para valorizar sinergicamente as pulsões criativas e as experiências exaltantes de que a humanidade também dispõe.

Qual contribuição pode dar o modelo muçulmano ao modelo intercultural que o mundo globalizado tem o dever de construir, para imprimir à sua navegação uma rota inédita e feliz?

O modelo muçulmano é definido por uma dura coesão e, ao mesmo tempo, por uma fragmentação dispersiva e contraditória. A coesão vem do islã, que, apesar de dividido e subdividido em escolas, grupos e ritos bastante diversos, permanece no centro de gravidade do monoteísmo maometano que há 14 séculos fornece um indiscutível mínimo denominador comum a toda a galáxia muçulmana.

A fragmentaridade dispersiva e contraditória vem das diversidades étnicas, culturais, políticas, econômicas e, sobretudo, doutrinárias, que inquietam o islã. Nietzsche dizia que “não existem fatos, só interpretações”. No islã, a interpretação é tudo, constituindo o ponto de diferenciação entre inovadores, conservadores, fundamentalistas, radicais, extremistas, terroristas, desde os primeiríssimos anos da *umma*, quando prevalecia um mítico pensamento clássico. “Essas tendências do pensamento clássico”, escreve o islamista italiano Paolo Branca, “se reencontram de forma análoga também no islã moderno: ao lado de personagens que propõem corajosas aberturas e complexas mediações culturais, encontram-se os movimentos que propõem o retorno à pureza das origens em uma incessante e difícil busca por equilíbrio entre renovação e tradição. O encontro com o pensamento europeu, nos séculos XVIII e XIX, levou-os a radicalizar-se e confrontar-se com maior firmeza, constituindo umas das características mais notórias do duro trabalho que atinge atualmente grande parte do mundo muçulmano”.

Quais fragmentos podem ser recuperados da secular e tormentosa experiência islâmica para construir um novo modelo de convivência? Decerto, não é o fanatismo religioso, a violência extrema, nem a misoginia obsessiva; também não são as arcaicas instituições jurídicas, como o talião, o repúdio, a poligamia, a pena capital. Por sorte, trata-se de práticas tribais cultivadas por grupos minoritários. Mas tampouco pode ser compartilhada uma religiosidade onívora e difundida, que ocupa todo o espaço público depois de ter monopolizado o privado e que encontra consenso ainda majoritário no povo muçulmano.

O que torna esse povo ainda demasiado distante do nosso modo de conceber o mundo é o baixo

índice de laicidade. “O islã”, escreve Ben Jelloun, “como religião monoteísta, refuta a laicidade. Essa palavra sequer existe em seu vocabulário... É laico tudo aquilo que independe de qualquer crença religiosa... Não é a rejeição à religião, mas a garantia do exercício de todas as religiões com mútuo respeito e sobretudo no que se refere à vida civil e política... Ao mesmo tempo, a laicidade permite que o ateísmo exista; dá a todos a liberdade de crer ou de não crer; logo, responsabiliza o indivíduo... Mas a laicidade funciona apenas se há referências à justiça e à igualdade válida para todos”.

O tema da laicidade, como veremos daqui a pouco, é o salto que o Ocidente deu graças ao Iluminismo e que tantos pensadores muçulmanos estimulam o mundo islâmico a realizar também. No entanto, existem aspectos intrínsecos à cultura muçulmana que, se fossem emprestados ao nosso novo modelo, torná-lo-iam mais humano. Aproveitemos para elencar alguns: a discricção, o pudor, o silêncio, a emoção, a afetividade, a capacidade de indignar-se e encolerizar-se, o impulso místico, a introspecção, a misericórdia, a doçura, a sensualidade, a ternura, a sensibilidade, o perdão, a igualdade, a criatividade, o bem-estar da coletividade acima da recompensa pessoal, a generosidade, a caridade, a imparcialidade, a rejeição à competitividade, o espírito igualitário, a severidade ético-moral, a importância conferida ao grupo, o desapego aos bens terrenos e a condenação do amor desmedido pela riqueza, a solidariedade aos necessitados, a contribuição às obras de utilidade pública, o honesto pagamento de impostos, o desapego do corpo e da mente às coisas terrenas. Tudo isso, sem nenhuma heroica privação, sem nenhum desprezo masoquista pelos prazeres da vida.

Graça e rigor

O MODELO

protestante

*Uma análise da estatística ocupacional de um país de composição religiosa mista traz à luz, com notável frequência, um fenômeno que já tem provocado repetidas discussões (...): o fato de os líderes comerciais e detentores do capital, assim como da mão de obra altamente qualificada, sobretudo do pessoal técnica e comercialmente especializado das modernas empresas, serem preponderantemente protestantes. (...) O protestante prefere comer bem, e o católico dormir sem ser perturbado. **Max Weber***

*Não me agrada iniciar trabalhos que não sejam limpos, virgens, matemáticos, como devem ser; algo que comece propriamente do início, no meio esteja na metade, e no fim esteja concluído. **Herman Melville***

Solus Christus, sola Gratia, sola Fides, sola Scriptura

São essas as bases do pensamento luterano, que encontra o seu primeiro terreno fértil nos países do Sacro Império Romano e que, diferente do catolicismo, dispensa a mediação sacerdotal entre o homem e Deus, instaurando o “sacerdócio universal”, segundo o qual todos os que creem são iguais em dignidade e importância, mesmo que nas diversas vocações e nos diversos serviços. A graça está no centro do protestantismo, proveniente das famosas *95 Teses* que, segundo a tradição, Lutero afixou nas portas da igreja de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517.

Ainda que o homem praticasse todas as virtudes, isso não bastaria para salvá-lo sem a intervenção amorosa da graça de Deus. A salvação, de fato, depende exclusivamente dos méritos de Cristo e da graça concedida pela vontade divina; todavia, o indivíduo, sabidamente falível, deve seguir o ensinamento cristão, através da conversão, regeneração e santificação. Por isso, cada fiel, apesar de predestinado pela absoluta liberdade divina, deve empenhar-se na vida cotidiana e no trabalho para expressar da melhor forma a sua própria vocação.

De Lutero a Bach

Sístole e diástole. A partir do advento do cristianismo, a vida virtuosa, e por isso digna do paraíso, identificou-se com uma existência laboriosa (do momento em que o trabalho propicia a expiação do pecado original) e frugal, ou mesmo pobre (uma vez que o próprio Jesus, sendo rico, se fez pobre e bendisse os pobres). Mas uma sociedade que trabalha muito e gasta pouco fatalmente acumula enormes riquezas que, mal distribuídas, produzem escandalosas diferenças entre os ricos, sempre menos numerosos, e os pobres, mais numerosos e cada vez mais pobres. A reação salutar a essa injustiça é representada pela inversão radical de valores: deve ser posto um freio no consumismo descarado dos ricos, usurpadores dos recursos concedidos gratuitamente e a todos por Deus e pela natureza; deve ser reforçada uma ordem baseada na justiça e na igualdade, na qual as fortunas do espírito prevalecem sobre aquelas da carne e do mundo.

Esse alternar-se de sístole e diástole da sociedade pode ser visto no triunfo do cristianismo frugal sobre a opulência predadora do império augusto; pode ser visto nas reivindicações burguesas da Revolução Francesa, comparada ao absolutismo perdulário de Luís XIV; pode ser visto na vitória bolchevista do proletariado sobre a Rússia czarista.

O período da Reforma, entre 1520 e 1648, é um episódio importantíssimo desse permanente suceder-se de modelos que, nesse caso específico, representou a restauração, em nível europeu, dos austeros valores da Igreja primitiva, reconduzindo no seio do cristianismo uma cristianidade desfigurada pelos resíduos do paganismo, pela superstição medieval, pelo laço histórico entre a Roma cristã e a Roma imperial e pela degeneração da Igreja Romana.

Mais revolução que reforma. Segundo Lutero, Deus não é um juiz inflexível. Ele doa aos pecadores a salvação pela graça, baseada na fé e por mérito exclusivo de Cristo. Isso exige a substituição da ritualidade descaradamente exterior pela íntima edificação pessoal; do poder temporal do papado pelo poder eterno do verbo divino, revelado através da Bíblia; da intermediação dos ministros do culto pela leitura e interpretação individuais das Sagradas

Escrituras.

Não se tratou de uma empreitada simples nem no plano teórico, nem no plano prático. Foi chamada Reforma, mas foi uma revolução em todos os sentidos. No plano organizativo, foi reestruturado o sistema paroquial; foram confiscados monastérios e conventos; foi reorganizada a administração do Estado; os direitos dos bispos passaram aos príncipes; os valores confiscados foram destinados à assistência aos pobres e à sua instrução, foi introduzida a liturgia luterana no lugar dos ritos cristãos. E uma vez que, a partir de Lutero, todos os grandes maestros conferiram ao canto coral a criação de uma atmosfera propensa à fé, devemos ao protestantismo a extraordinária produção de obras-primas da música, a começar pelas obras imortais de Johann Sebastian Bach.

Dissidências, perseguições e guerras

O embate dos reformistas protestantes com a hierarquia romana foi frontal, seja nas questões teológicas (inicialmente, a justificação pela graça exclusivamente por meio da fé, mas depois também a dimensão interior da vida religiosa, a misericórdia divina, o amor a Cristo e ao próximo, a conquista da liberdade através da fé para servir o próximo com amor), seja nos problemas práticos (em Wittenberg, sobre as vantagens das indulgências papais; em Estrasburgo, sobre o celibato do clero; em Zurique, sobre o jejum quaresmal; em Londres, sobre o divórcio).

Mas igualmente acirradas foram as discussões teológicas, políticas e culturais entre os próprios protestantes. A falta de uma interpretação oficial, *ex-cathedra*, da Bíblia, a ausência de um *imprimatur* oficial e com autoridade para a tradução das Escrituras, como aquele adotado pela Igreja católica, logo deu lugar a inúmeras e agudas controvérsias, sufocadas com violentas repressões. Os primeiros a sofrer as consequências foram os anabatistas: a discussão sobre o fundamento bíblico do batismo custou a morte por sufocamento de seu líder, Felix Manz (“o primeiro mártir anabatista a morrer pelas mãos dos protestantes”, como escreveu Ugo Gastaldi), muitos de seus companheiros foram queimados vivos e, nos anos seguintes, muitos líderes de várias comunidades foram condenados à morte. Nem por isso o movimento se extinguiu: dividido em dois subgrupos – menonita e huterita –, continuou a lutar pela não violência e ainda hoje é ativamente comprometido, assim como os *quakers*, com o pacifismo e com a ajuda humanitária.

Em uma carta de 1556, João Calvino escreveu aos pastores da Saxônia: “Seria realmente estranho se Cristo, que é a nossa paz, que pôs fim às disputas e obteve para nós a misericórdia de Deus, não nos fizesse viver em paz fraterna na terra.” Na realidade, nem antes, nem durante, nem depois de Calvino houve paz entre protestantes e católicos, ou entre os protestantes. Divergências de interpretação, divisões de territórios, anexações de bens e disputas de fiéis traduziram-se frequentemente em acusações e perseguições, processos e condenações, torturas e execuções de todos os tipos. Em 1553, o próprio Calvino levou à condenação à morte o seu antagonista doutrinário Miguel Servet porque negava a Trindade, e em 1649, até mesmo um rei – Carlos I da Inglaterra – devido ao confronto entre os laudianos e os puritanos, foi decapitado.

Primeiro, a Reforma, depois, a Contrarreforma, ocorrida em 1545 com o Concílio de Trento, provocaram, entre igrejas e política, uma série de disputas, frequentemente cruéis e sanguinárias, que em 1555 encontraram uma pausa com o tratado de paz selado em Augsburg entre os principados, as cidades e os Estados do Sacro Império Romano. O tratado estabelecia que cada príncipe poderia decidir se iria aderir à religião católica ou à protestante, e os súditos podiam

seguir a escolha do seu príncipe ou emigrar: *cuius regio, eius religio*. Daí em diante, toda heresia de tipo teológico se transformou imediatamente em heresia de lesa-majestade e traição ao príncipe e seu Estado. As disputas se aprofundaram e deram vida a novas guerras, que culminaram na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), terminando por modificar radicalmente a geopolítica do continente europeu.

Qual Escritura?

Para Lutero, tanto na esfera pública como na privada, a vida está inserida diretamente na teologia. O poder político vem diretamente de Deus e não há necessidade da intermediação da Igreja, que, ao longo dos séculos, com essa intermediação obteve de maneira corrupta vantagens exorbitantes. Crer e amar a Deus, compreender e obedecer aos seus mandamentos, servir ao próximo com amor é tudo uma coisa só.

Traduções e interpretações. Mas extrair as regras de conduta cotidiana exclusivamente da Bíblia (*sola scriptura*) significava pautar toda e qualquer ação ou omissão na capciosa interpretação do respectivo trecho da Bíblia. Isso exigia capacidade para lê-la. Mas lê-la em que língua? Em que versão? Feita e garantida por quem? Se podiam surgir infinitas dúvidas acerca do significado de um determinado termo, imaginem quantas diferentes interpretações poderiam surgir das várias possíveis versões dos textos vertidos do hebraico para o latim, do latim para o alemão, para o inglês, para o holandês e assim por diante.

Mas, ainda que uma palavra ou uma passagem da Bíblia fosse bem traduzida, a revelação nela contida deveria ser extraída do seu significado original ou seria necessário modificá-la e enriquecê-la com base nas verdades passadas de geração em geração, no pensamento dos Pais da Igreja nas interpretações conciliares? Para Lutero e Calvino, a única fonte doutrinária deve sempre e apenas ser as Escrituras.

Outro obstáculo nascia da diferença entre a obscuridade, a dificuldade, a complexidade de um conceito bíblico e a ignorância do crente (difícil de ser excluída nos tempos de difundido analfabetismo). Lutero, polemizando com Erasmo de Roterdã acerca da compreensão de um conceito difícil como o livre-arbítrio, soluciona o problema defendendo que “se muitas coisas permanecem obscuras aos olhos de muitos, isso não se deve à obscuridade da Escritura, mas à cegueira desses muitos e à sua falta de inteligência”. As poucas passagens obscuras, segundo o reformista, são amplamente compensadas por muitas passagens claras, que bastam e sobram para orientar a fé e a vida de qualquer fiel. Um dos textos mais influentes do calvinismo sobre a fé presbiteriana, elaborado em Westminster entre 1643 e 1646, diz:

O que se deve conhecer e observar bem como no que se deve crer para a salvação está tão claramente exposto e revelado em uma ou mais passagens da Escritura que não apenas o homem estudioso mas também o ignorante podem, usando devidamente os meios comuns, obter uma compreensão suficiente com propriedade.

Como um texto literário. Em 1679, com o seu *Tratado teológico-político*, Baruch Spinoza procurou orientar a proliferação de interpretações das Escrituras, sustentando que o texto bíblico deveria ser tratado como qualquer texto literário: para interpretá-lo, não basta a ajuda do Espírito Santo; é necessário conhecer a língua original dos diversos livros sagrados, saber examinar e

comparar os seus conteúdos, saber enquadrar cada autor em seu contexto histórico e cultural. Não basta, portanto, a boa vontade de cada crente; são necessários os especialistas que Lutero expulsara e que Spinoza tentava agora trazer de volta. Especialistas não apenas em interpretação, mas, antes disso, especialistas em tradução. Daí o meticuloso trabalho das várias igrejas para terem, cada uma delas, a sua própria edição oficial da Bíblia, divulgando-a ao máximo de modo a excluir as versões adversárias. Assim, os confrontos de ideias se transformavam em confrontos de traduções da Bíblia.

Igrejas e Bíblias. O tempo demonstrou que não apenas os ignorantes, mas também o estudioso foi obrigado a render-se diante da obscuridade ou da ambiguidade de certas passagens bíblicas. Junto de fatores antropológicos, sociológicos e políticos, as diversas interpretações dessas passagens e a intencional propensão a reformar continuamente o que já fora reformado para evitar a formação de grupos de poder e de ideias conservadoras geraram uma infinita fragmentação do povo protestante. Só os batistas americanos, por exemplo, dividiram-se em mais de cinquenta subgrupos. Os demais estão em igrejas *episcopais*, entre as quais prevalecem as luteranas e as anglicanas, com estrutura hierárquica governada por bispos e subdividida em dioceses e paróquias; igrejas *presbiterianas*, entre as quais prevalece a calvinista, localmente autônoma, estruturadas hierarquicamente em consistórios e sínodos, compostos por presbíteros eleitos; e igrejas *congregacionistas*, que defendem a completa autonomia das comunidades locais.

Por quase toda a Europa, mas sobretudo na Inglaterra, Escócia, Holanda e Suécia, a identidade étnica favoreceu a formação da identidade religiosa que, por sua vez, favoreceu a formação da identidade política e o nascimento dos Estados nacionais. Isso é resultado também do florescer das traduções da Bíblia, de modo que todos os cristãos pudessem “livremente, na sua própria língua, ler, comentar e compreender o Santo Evangelho”, como escrevera Calvino no prefácio de 1535 da edição traduzida para o francês por seu primo Pierre Olivetan. Na época de Elizabeth I, a chamada “Bíblia de Genebra”, traduzida por exilados ingleses, teve 140 edições em 84 anos.

Estado e mundo

Mas, apesar da fragmentação do protestantismo em múltiplas correntes, é possível encontrar um mínimo denominador comum que faça dele um modelo unitário de vida e sociedade? Quais são as características desse eventual modelo? Quais são as suas relações com o mundo? Em seu livro intitulado *Os protestantes*, Massimo Rubboli, professor da Universidade de Gênova, responde a essas perguntas:

Sob o perfil eclesiológico, convivem no protestantismo igrejas de Estado (sobretudo na tradição luterana e anglicana), igrejas com estruturas paroquiais bem inseridas na sociedade (como as igrejas reformadas na Holanda e na Suíça), igrejas que não têm uma base territorial nem ligação formal com o Estado (como a igreja batista) e comunidades que escolheram viver separadas da sociedade, como a dos amitas e dos huteritas. As diversas estruturas institucionais derivam de posições teológicas que interpretam diversamente o binômio igreja-mundo, compreendendo que os dois polos desse par estabelecem entre si uma relação de aproximação e separação mais ou menos estreita e mais ou menos acentuada.

Sob o perfil cultural, as posições variam desde a relação íntima à rejeição discriminatória. Nas igrejas protestantes mais ligadas ao Estado, a teologia geralmente tem procurado dialogar com a cultura do próprio tempo, tomando de empréstimo, frequentemente, formas e linguagens de uma ou de outra corrente filosófica.

Um caso explícito de diálogo é aquele tentado pela teologia liberal que procurou demonstrar

como o protestantismo, longe de ser oposto à modernidade, contribuiu para o seu nascimento e pode adotar uma visão racionalista que, em casos extremos, chega a negar a divindade de Cristo. Obviamente que em oposição a essa corrente extrema existe uma contracorrente fundamentalista por parte de um evangelismo que, difundido entre os pentecostais, os batistas, os reformados etc., defende a ortodoxia chegando a propor um retorno integral às velhas práticas pietistas dos primeiros luteranos.

Quanto às relações entre estrutura política e protestantes, na Suécia o luteranismo é considerado religião de Estado; na Alemanha e na Suíça, atua em estreita colaboração com o Estado ou com as administrações locais; na França, as igrejas protestantes defendem o próprio laicismo; na Grã-Bretanha, o rei é automaticamente o líder da Igreja da Inglaterra e da Igreja presbiteriana da Escócia.

“Igreja livre em Estado livre” foi o lema com que o teólogo Alexandre Vinet inspirou Cavour a definir na Itália a total separação entre a vida espiritual e o poder secular, a autonomia da esfera religiosa e da esfera política. O princípio fora adotado pela primeira vez pela assembleia da Virgínia, em 1786, desembocando na Constituição dos Estados Unidos, em 1791. Montesquieu afirma com admiração que os ingleses produziram pelo menos três coisas importantes: a religiosidade, o comércio e a liberdade.

Na América Latina, houve um forte crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais e, através dos grupos protestantes, também as classes subalternas pela primeira vez em sua história conquistaram formas de agregação autônoma para ações comunitárias de caráter social e luta pelos direitos humanos. No Brasil, a pentecostal Benedita da Silva foi a primeira mulher negra a ser eleita ao senado enquanto a presbiteriana Rosinha Matheus Garotinho foi eleita governadora do Rio de Janeiro e depois prefeita da cidade de Campos.

O “princípio protestante”

Apesar da fragmentação em múltiplas igrejas e a difusão geográfica em todos os continentes, existe uma identidade protestante comum? Partindo da ideia de que “a identidade de um grupo é a estrutura relacional formada por numerosos elementos, como a referência ao passado, o vínculo a um lugar, os sistemas de crenças, ideias, normas e valores, e o senso de identificação coletiva”, segundo Massimo Rubboli “poder-se-ia dizer, com base em uma herança partilhada (ainda que lida e avaliada diversamente), que existem tanto identidades protestantes quantas são as formas que o protestantismo assumiu no mundo contemporâneo”.

A identidade protestante se torna menos fragmentada e fugidia, ao contrário, quando se compartilha o ponto de vista do filósofo e teólogo Paul Tillich (1886-1965). Professor, primeiro em Berlim, depois em Frankfurt (onde se aproximou da Escola de Frankfurt) e, finalmente nos Estados Unidos, Tillich foi corajosamente antinazista, crítico das igrejas comprometidas com o nazismo, defensor de um projeto de sociedade e de cultura alternativo à sociedade e à cultura burguesa, baseado na afinidade entre o protestantismo e o socialismo.

Em 1933, Tillich propôs o conceito de *princípio protestante* e, no seu ensaio “A era protestante”, de 1948, assim o descreveu:

O protestantismo tem um princípio cujo valor transcende todas as suas realizações. É a fonte crítica e dinâmica de todas as realizações protestantes, mas não se identifica com nenhuma delas. Não se pode limitá-lo a uma única definição, não se esgota

em nenhuma religião histórica, não se identifica com a estrutura religiosa da Reforma ou do primeiro cristianismo... Transcende-as todas, assim como transcende qualquer forma de cultura. Por outro lado, pode estar presente em qualquer uma delas; presente como uma força viva, dinâmica e inexaurível; e isso é o que se espera ser, de modo especial no protestantismo histórico.

O princípio protestante, que tem origem no substantivo protesto, dos “protestantes” contra as decisões da maioria católica, tem em si a pretensão humana e definida contra qualquer pretensão absoluta que se eleve a favor de uma realidade relativa, mesmo que essa pretensão venha de uma Igreja protestante. O princípio protestante é o juiz de toda realidade religiosa e cultural, inclusive da religião e da cultura que se define protestante.

Deus, que para os católicos está realmente presente nos lugares sacramentais, para os protestantes nunca é localizável. O *princípio protestante*, isto é, a natureza do protestantismo em si, induz a criar uma nova Igreja, assim que uma Igreja anterior se torne obsoleta ou tão logo nasçam novas exigências em novas regiões.

Graças ao mesmo *princípio*, nenhuma posição é definitiva, cada reforma é reformável, cada meta alcançada é apenas uma etapa de uma meta sucessiva (*ecclesia semper reformanda*). O que permanece é a atitude mental da autocrítica e da mudança. “O princípio protestante”, diz Tillich, “é sempre contra qualquer pretensão do absoluto em relação a uma realidade relativa, ainda que essa pretensão venha de uma Igreja ou de uma cultura que se define protestante”. Isso explica a tendência do mundo protestante a se renovar, multiplicar, visar à instrução, imprimir dinamismo a todo o contexto em que se insira, a também espalhar esse dinamismo religioso a diversos setores, como o econômico, o político e o social.

Disso também deriva uma contínua dialética entre pulsões inovadoras e freios conservadores; entre posições liberais, inclinadas ao relativismo teológico e permeáveis à cultura moderna, e posições conservadoras que, mesmo influenciadas pelo pensamento bíblico, ainda assim resistem em posições consolidadas que, em casos extremos, levam ao fundamentalismo.

Escolhas secretas

A afinidade que existe entre a propensão à mudança, própria do pensamento protestante, e o modelo de vida adotado pelo capitalismo industrial é muito marcada por negar que este seja influenciado por aquela. É, da mesma forma, evidente que, na proliferação das igrejas protestantes, algumas delas tenham tido um peso maior na formação desse modelo. O peso do calvinismo foi determinante. E a razão está no fato de que essa Igreja é mais atenta que as outras às concepções liberais, laicas e iluministas, ao progresso tecnológico e científico, à vida ativa, ao trabalho, ao empreendedorismo, ao *management*, ao sucesso, à propriedade privada e à atividade financeira.

Martinho Lutero nasceu em 1483 e morreu em 1546; João Calvino nasceu em 1509 e morreu em 1564. Entre os dois, portanto, há uma geração: tempo necessário para Calvino completar, modificar, fortificar a Reforma, no momento em que, em Trento, a Igreja católica delineava num concílio a Contrarreforma.

O texto fundamental da doutrina calvinista é *Institution de la religion chrétienne* [Instituição da religião cristã], um volume de mais de quinhentas páginas publicado em latim, em 1536, e posteriormente traduzido pelo próprio Calvino em francês. Conceitos cardeais do seu pensamento são a soberania de Deus e a “eleição secreta”, isto é, a predestinação, a qual consiste no “decreto eterno de Deus, por meio do qual estabeleceu aquilo que queria fazer de cada um dos homens. De fato, Ele não oscilou a todos na mesmíssima condição, mas a alguns ordena a vida eterna e a

outros, a eterna condenação. Assim, com base no fim para que o homem é criado, dizemos que está predestinado à vida ou à morte”.

Igrejas reformadas, igrejas separadas. A partir da ideia de eleição secreta e em todo o fundamento conceitual de Calvino, rapidamente nasceram discussões, diásporas, declarações, contradeculações e até mesmo um sínodo – o de Dordrecht, em 1618 –, que representou a primeira assembleia geral das igrejas reformadas.

Nas décadas seguintes à morte de Calvino, no âmago das igrejas reformadas, formaram-se numerosas igrejas “separadas” (anglicanas, puritanas, valdenses etc.), reunidas por sua vez em diversas assembleias. Mais tarde, as ideias calvinistas difundiram-se paralelamente à expansão das colônias inglesas: fora da Inglaterra, os bispos anglicanos, que em 1800 eram apenas dois, cem anos depois eram 93, e contemporaneamente as dioceses dos protestantes norte-americanos passaram de onze a 72.

Protestantismo e modernidade

A mão invisível da fé. As relações entre o modelo de vida industrial e o protestantismo, sobretudo na sua inclinação calvinista, tornaram-se objeto de discussão científica na primeira década do século XX, sobretudo graças às contribuições do historiador e teólogo Ernst Troeltsch (1865-1923) e do sociólogo Max Weber (1864-1920), que eram amigos. Eram ambos protestantes e alemães, e estavam de acordo sobre a ideia de que a partir da ascese cristã desenvolvera-se um dos elementos fundamentais do espírito capitalista e da modernidade, isto é, a conduta racional da vida inspirada na ideia de profissão.

Weber aprofundou essa questão em 1904 com o célebre ensaio *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, sobre o qual falaremos mais adiante; dois anos depois, Troeltsch dedicou-lhe uma conferência, também famosa, por ocasião do IX Congresso dos Historiadores Alemães. Nessa conferência, ele defendia que a modernidade, isto é, a idade da subjetividade e do individualismo, longe de representar uma forma de secularização e rejeição ao cristianismo, era, ao contrário, um produto do próprio protestantismo. Troeltsch voltou a se debruçar sobre essa tese, em 1912, e a aprofundou por fim com um ensaio intitulado *O protestantismo na formação do Estado moderno*. Na sua opinião, não apenas o calvinismo, mas o complexo das confissões batistas, metodistas, salutaristas e neoluteranas contribuiu intencionalmente para a formação da modernidade, sustentando os conceitos de soberania popular, tolerância religiosa, separação entre Estado e Igreja, formação voluntária das comunidades eclesiais, autonomia individual e liberdade de consciência.

O historiador valdense Giorgio Tourn defende que o protestantismo nunca se propôs a dar uma nova forma à sociedade europeia, mas, ao incentivar os fiéis a viver a fé cristã de modo autêntico, terminou por construir uma espécie de mão invisível que, pelo estilo religioso da vida protestante, exaltou involuntariamente tais conceitos, tornando-os concretos. Em processo análogo, o calvinismo teria contribuído à concepção industrial do trabalho e ao espírito do capitalismo sem uma intenção específica, mas apenas indiretamente, pelo simples fato de ter levado os crentes a viver a própria vocação dia a dia, com grande seriedade.

Da ascese ao estresse. Segundo o paradigma protestante, o cumprimento dos próprios deveres é

a única via para agradar a Deus; a predestinação divina se manifesta por efeitos tangíveis na vida terrena e, em particular, pela dedicação à própria “vocação”; a conduta humana não tem por objetivo a satisfação egoísta, mas sim a glorificação de Deus e a edificação de seu reino através de uma ascese que não é exercida nos monastérios, mas no mundo; todo o tempo de vida é compreendido como tempo de trabalho, que deve ser desfrutado a cada instante; o tempo livre não deve ser desperdiçado em divertimentos fúteis, mas deve servir à edificação interior. À luz desses pressupostos, entre o *ora et labora* de São Benedito e o *time is money* de Benjamin Franklin, há pouca diferença.

O historiador Heinz-Horst Schrey, no claro verbete “Protestantismo”, escrito para a *Enciclopedia Treccani del Novecento* [Enciclopédia Treccani do século XX], denuncia as possíveis consequências negativas desse paradigma:

Da conscienciosidade cristianamente motivada passa-se à legitimação providencial do lucro, dado que no lucro estariam manifestados os efeitos da Graça divina; da aquisição, pelo empenho e poupança, de um patrimônio subtraído do consumo, vai-se à exacerbada acumulação de capital. Acrescentemos o fato de que esse exercício religioso coloca à disposição dos empreendedores uma classe de trabalhadores sóbrios e zelosos, para os quais o trabalho não representa uma condenação ou uma mera fadiga, mas sim um objetivo de vida estabelecido por Deus. Comportamento parecido estabeleceu-se sobretudo no âmbito anglo-saxão, dando lugar, em seguida, na sua forma secularizada, aos modernos princípios de eficiência e racionalização, tendo como consequência inevitável a concorrência e o estresse.

Ética protestante e espírito capitalista

Mas é a versão calvinista do protestantismo – difundida primeiro na Suíça, França, Holanda, Escócia, Hungria, Alemanha e depois nos Estados Unidos – que melhor contribuiu para formar, segundo Max Weber, o espírito do capitalismo e do modelo industrial que ainda prevalece no Ocidente e avança no Oriente. A diáspora calvinista foi “o embrião da economia capitalista” segundo Weber.

Obedecendo ao método científico do autor, *A ética protestante e o espírito do capitalista* é um ensaio escrupulosamente ligado aos fatos e aos dados, sem jamais arriscar previsões ou juízos de valor: “Quem quer espetáculo que vá ao cinema... Quem quer sermão que vá ao convento”, sugere Weber com raríssima renúncia ao seu proverbial *aplomb* acadêmico.

O livro parte da uma constatação estatística: nas regiões da Alemanha onde coexistem comunidades católicas e comunidades protestantes, são sempre aqueles pertencentes ao segundo grupo a buscar e obter mais riqueza e mais poder. Os protestantes são os empreendedores de maior sucesso, os *managers* dos mais altos escalões, as elites operárias mais cultas. Daí a hipótese de que seria a religião protestante, sobretudo a calvinista, a base do espírito capitalista através da qual os empreendedores, por meio de uma organização racional, buscam sucesso e lucro, disso fazendo um uso socialmente útil.

Racionalidade. O cerne da questão está no adjetivo *racional*. “A sede de lucro, a aspiração ao máximo ganho de dinheiro, nada disso tem por si só algo em comum com o capitalismo.” Tal aspiração pode ser encontrada em “garçons, médicos, cocheiros, artistas, prostitutas, funcionários corruptos, soldados, bandidos, revolucionários, apostadores e mendigos; é possível afirmar, em *all sorts and conditions of men*, em todas as épocas e em todos os países do mundo”. Isso corresponde a um impulso irracional que não pode ser definido como “capitalismo”. O capitalismo consiste na

racionalização desse instinto pelo qual o capitalista investe alguns recursos (ideias, dinheiro, imóveis, instalações, matérias-primas etc.) de modo calculado, com a previsão racional de, dessa forma, obter lucro e com o sistemático controle *a posteriori* dos resultados obtidos. O agir do capitalista se inicia com um planejamento e termina com uma prestação de contas.

Além disso, esse tipo de ação sempre existiu, em todos os povos e em todos os continentes. Mas só no Ocidente, durante a época moderna, nasceu um capitalismo de tipo ainda mais novo, caracterizado por três particularidades. A primeira consiste na “organização racional da indústria orientada segundo as conjunturas do mercado e não segundo probabilidades políticas ou irracionalmente especulativas”. A segunda consiste na separação da administração doméstica da empresarial. A terceira, no controle racional dos livros contábeis. Precondição disso tudo é o trabalho livre que, diferente da exploração dos escravos e do imposto aos servos da gleba, é vendido e é comprado, como mercadoria, com preço e sob certas condições. É esse tipo particular de organização, ocidental e moderna, que transformou os servos em proletários, isto é, em trabalhadores livres assalariados; que transformou os que recrutam trabalho em burguesia, isto é, em empreendedores que arriscam; os conflitos sociais em lutas de classe, isto é, em frontal oposição entre burguesia e proletariado. O capitalismo moderno consiste no “capitalismo industrial burguês com a sua organização racional do trabalho livre... Uma indústria privada, racional, com capital fixo e cálculo seguro”.

Essa definição é extremamente precisa e, no entanto, Weber dificilmente poderia saber que, nesses mesmos meses em que preparava o seu ensaio, do outro lado do Atlântico, estavam nascendo as expressões máximas da empresa capitalista organizada racionalmente: em 1903, de fato Frederick W. Taylor, pai do *Scientific Management*, expunha em Saratoga o novo método organizativo para a parcelização do trabalho, e Henry Ford, pai da linha de montagem, abria em Detroit a sua primeira fábrica automobilística.

A lição de Franklin. Naqueles anos, *O capital* de Marx agitava as águas dos estudos socioeconômicos, e Max Weber, que em seu ensaio jamais o cita, a ele se opõe, contudo, ao contrariar sua tese fundamental: não é a infraestrutura econômica que determina a superestrutura cultural, mas, pelo menos no caso do capitalismo moderno, foi a ética protestante quem determinou a economia capitalista. Para explicar o caráter extremamente particular do racionalismo ocidental moderno e suas origens, é necessária, sim, uma análise correta das condições econômicas, “mas se deve também observar a relação causal inversa. Porque o racionalismo econômico depende principalmente, além da racionalidade técnica e do direito, da capacidade e da disposição do homem para determinadas formas de conduta prático-racional na vida”. No passado, essa disposição dependeu inclusive de forças mágicas; depois dependeu sobretudo da influência do protestantismo, do qual são oriundos aqueles impulsos psicológicos que contribuíram para formar o espírito do capitalismo moderno.

Como vimos no capítulo dedicado ao modelo católico, comparado ao protestante, o católico é educado “para uma maior indiferença em relação aos bens do mundo”, por isso é mais tranquilo, tem menos impulso para a atividade industrial, aprecia a carreira segura – o porto seguro, diríamos nós hoje – muito mais do que a vida intensa, febril e com riscos, considera materialista o ativismo protestante em busca do lucro e do sucesso.

Ao contrário, o espírito do capitalismo, bem representado e teorizado por Franklin, consiste em

quatro imperativos categóricos: o tempo é dinheiro; o crédito é dinheiro; o dinheiro é, por natureza, fecundo e produtivo; quem paga pontualmente é dono da carteira alheia. Não se trata de habilidade nos negócios, não se trata de uma máxima egoísta: trata-se de um puro *ethos* religioso que propõe como objetivo de vida a vocação ao trabalho, “o ganho de mais e mais dinheiro”; trata-se também de um *ethos* social que faz do profissionalismo, do dever profissional, uma obrigação moral. Quem não aceita esses imperativos categóricos fracassa se for empreendedor ou será excluído do mercado se for operário.

Nada disso tem a ver com a avidez pré-capitalista do mandarim chinês, com o *auri sacra fames* do cocheiro ou do barqueiro napolitano, com a voracidade do artesão sul-europeu. E menos ainda com o contentar-se com pouco, preferir menos trabalho ao maior ganho, ou diferente intensidade na ambição por dinheiro, ou propensão à ineficiência. Tem a ver, sim, com a operosidade necessária para vencer na luta pela vida, com a racionalidade necessária à valorização do dinheiro e à organização do trabalho na indústria. A economia privada capitalista é “racionalizada com base em um cálculo estritamente aritmético e conduzida segundo um prudente planejamento no processo econômico, em contraste com a vida sem planejamento do agricultor, com a monótona e privilegiada rotina do artesão afiliado à sua corporação e com o capitalismo aventureiro que era orientado segundo possibilidades políticas através de uma especulação irracional”.

Liverpool e Manchester. Os protagonistas dessa revolução silenciosa não são os distintos cavalheiros de Liverpool ou de Hamburgo que herdaram da família os seus capitais comerciais; são os *parvenus* (novos-ricos) de Manchester, do Reno e da Westfalia. Também na Sicília, mais ou menos na mesma época, não foram o velho leopardo príncipe de Salina nem o seu jovem e ambicioso sobrinho Tancredi a representar o novo que avança, mas o astuto e proativo dom Calogero Sedàra, antes camponês, depois milionário e por fim, graças aos seus tráficos de terras e ganhos, senador do novo governo da Itália recém-unificada, personagens tão bem representados no romance *O leopardo*, de Giuseppe Tomasi di Lampedusa.

Até a metade do século XIX, a vida do empreendedor têxtil na Inglaterra era muito cômoda. Os camponeses produziam o algodão, teciam-no e levavam os panos até a cidade, onde os empreendedores os compravam e revendiam para o intermediário, que então os exportava para países mais distantes. A correspondência e o envio de amostras evitavam aos empreendedores longas viagens; sua jornada de trabalho não superava cinco ou seis horas diárias; o ganho discreto bastava para uma vida honesta e para uma pequena poupança; um bom acordo com os concorrentes evitava imprevistos; uma visita diária aos clientes para conversar sobre amenidades e, à noite, uma caneca de cerveja tomada em família davam sabor a uma vida tranquila, beirando a monotonia. Esse é o protótipo do velho capitalismo, conforme a tradição: tradicional o espírito que animava o empreendedor, tradicional o seu padrão de vida, tradicional a sua medida de trabalho e lucro, tradicionais as suas relações com os operários e clientes.

Então, quase repentinamente, as coisas mudaram: o filho do velho empreendedor transformou o camponês independente em operário contratado, buscou pessoalmente os clientes finais, transformou os seus produtos em “moda”, abaixou o preço para expandir o mercado. “O idílio desapareceu na áspera luta da concorrência... à antiga existência calma e confortável sucedeu uma dura moderação.” Os patrimônios acumulados foram reinvestidos na indústria.

Os novos protagonistas do novo capitalismo foram “homens formados na dura escola da vida,

calculistas e audazes ao mesmo tempo, mas sobretudo reservados e constantes, completamente dedicados ao objeto da sua atividade, com opiniões e princípios severamente burgueses... O pensamento do santo tédio do paraíso tem poucos atrativos para uma natureza que se alegra na ação, e a religião lhes parece um meio para distrair o homem do trabalho aqui embaixo, na Terra”. O único problema, totalmente inesperado neste universo marcado pela racionalidade, é o fato de que os negócios se tornam indispensáveis para a vida do empreendedor como um substituto para a felicidade: “o homem é feito para a sua empresa e não vice-versa.”

A versão nobre desse stakhanovista do trabalho e do lucro é um empreendedor que foge, com fria modéstia, da ostentação inútil e do gozo consciente do seu poder; que considera penoso receber as manifestações de reconhecimento público; que imprime um caráter asceta à sua conduta. “Da sua riqueza não obtém nada para si próprio, exceto o sentimento irracional do cumprimento do seu dever profissional.”

Beruf e santidade mundana. Tudo isso conferiu ao trabalho um significado religioso e à profissão o significado de uma resposta à vocação (*Beruf*). No entanto, entre a versão luterana e a calvinista há algumas diferenças que não podem ser negligenciadas. Para Lutero, o trabalho é a expressão máxima do amor ao próximo, a única maneira de ser aceito pelo Senhor; todas as profissões têm igual dignidade, e cada um deve adaptar-se à posição que conseguiu na vida.

Bem diversas são as concepções, às quais se opuseram igualmente tanto católicos quanto luteranos, que animam Calvino e posteriormente seus seguidores. Segundo Calvino, todos os homens são feitos para trabalhar, mas só alguns estão predestinados ao paraíso. Durante sua vida terrena, os eleitos em nada se distinguem dos condenados quando eles são comparados. Os epígonos de Calvino, ao contrário, consideravam fundamental a necessidade de se libertar da ânsia pela salvação, sabendo, aqui e agora, quem são os condenados e quem são os escolhidos. Por isso, perguntavam com insistência como reconhecer os eleitos já nesta vida. O calvinismo deu a sua resposta a tal necessidade. Aliás, segundo Weber, “nunca houve forma mais elevada de avaliação religiosa do agir segundo a moral do que aquela que o calvinismo criou em seus seguidores”.

Os católicos aplacam sua ânsia com o sacramento da penitência, que oferece ao pecador a possibilidade de expiar a esperança da graça, a certeza do perdão, em um contínuo oscilar entre culpa, remorso, expiação, libertação e nova culpa. Se ainda for necessário, as indulgências saldam a dívida. Por isso faltou-lhes impulso psicológico para uma condução sistemática da vida, que obriga a racionalizá-la. Também para o luterano a *gratia amissibilis* pode sempre ser reconquistada através do arrependimento e do desejo de expiar. O calvinista, ao contrário, não tem conforto nem na confissão, nem na indulgência, e, diferentemente do católico e do luterano, não pode compensar os momentos de fraqueza com sucessivos momentos de intenso empenho.

Na intensa busca por sinais premonitórios, a escolha dos calvinistas recai sobre a “santidade das obras”: mas não obras isoladamente boas, e sim “santidade das obras elevada a sistema”, conduta racional compreendida com método (de onde surge também o “metodismo”) para passar do *status naturae* ao *status gratiae*. A vida racionalmente regulada – que no catolicismo era prerrogativa somente das ordens religiosas e que os beneditinos e os jesuítas adotavam nos seus conventos e ordens – foi estendida pelo calvinismo a cada crente como regra de conduta laica, como modelo de vida, como teste e prova decisiva da fé na vida profissional laica. À aristocracia dos monges católicos *fora do mundo*, contrapunha-se, assim, à aristocracia dos santos protestantes *no mundo*.

Estes deveriam, diariamente, prestar contas a Deus das obras cumpridas, de modo a se regenerarem aos Seus olhos: “A Santificação da vida pode assim adquirir quase um caráter de empresa comercial.”

Ócio e luxo. Weber dedica uma parte notável de seu ensaio às diferenças entre o calvinismo e cada uma das outras correntes – pietistas, metodistas, batistas, menonistas e *quackers* – para deter-se, então, no ensinamento de Richard Baxter (1615-1691), autor de *Christian Directory* e representante do puritanismo inglês que, tendo bebido nas fontes do calvinismo, oferece o fundamento mais coerente para a ideia de profissão.

Baxter condena moralmente a tendência a acomodar-se na riqueza e inclinar-se ao ócio, uma vez que o homem, se deseja estar seguro do seu estado de graça além desta Terra, deve cumprir as obras desejadas pelo Senhor. A vida é breve, e cada hora perdida é tirada do trabalho e do serviço para a glória de Deus. Cada perda de tempo, como uma conversa à toa ou dormir mais de oito horas por dia, constitui culpa gravíssima, tão grave quanto o luxo. Com base no princípio de São Paulo, “quem não trabalha não deve comer”, mesmo aquele que possui deve trabalhar para ter este direito: não ocasionalmente, mas sistematicamente. “Não para a finalidade do prazer da carne ou do pecado, mas para Deus deveis trabalhar e ser ricos.” Contentar-se com menos, querer ser pobre, equivale a querer estar doente. Dignos de admiração, ao contrário, são os *self made man* burgueses, o profissional especializado, o moderno homem de negócios, que interpretam os princípios da Bíblia como os artigos de um código.

Para os puritanos, até mesmo os esportes praticados durante o dia do Senhor eram condenáveis; as artes e o teatro eram suspeitos; era reprovável frequentar botequins e salões de baile; a ostentação de roupas e adornos era comparável à idolatria. Quanto mais se possui, mais se quer ter, trabalhando e usufruindo das eficientes comodidades burguesas, do conforto merecido, sem nunca esquecer que cedo ou tarde deverá prestar-se contas a Deus de cada centavo que passar pelas nossas mãos.

O círculo vicioso do racionalismo ascético. Tal concepção puritana “esteve no berço do moderno *homo oeconomicus*” e, assim, produziu o que há de bom e de mais na ascese. Quanto mais se é asceta, de fato, mais se consegue conjugar trabalho incansável com severa poupança. Essa mistura gera um acúmulo crescente de riqueza do qual provém um crescente perigo de tentações.

Segundo Max Weber, o racionalismo ascético “via na conquista da riqueza, como fruto do trabalho profissional, a bênção de Deus. Mas também algo ainda mais importante: a valorização religiosa do trabalho profissional laico, incansável, contínuo, sistemático, sendo o mais elevado meio asceta, e, ao mesmo tempo, sendo a mais segura e visível confirmação e prova do homem regenerado e da sinceridade da sua fé, deveria ser o estímulo mais forte que se pudesse pensar para a expansão dessa concepção de vida, que nós definimos como “espírito do capitalismo”. E se conectarmos a restrição do consumo a essa fixação pelo esforço intenso para o ganho, o resultado exterior é evidente: formação do capital por meio de uma constrição ascética para a poupança”.

John Wesley, citado por Weber, reitera o ciclo vicioso: o trabalho, unido à parcimônia, gera riqueza; com o crescer da riqueza, crescem o orgulho, a paixão, a soberba, a tentação dos desejos carnis, o amor pelas coisas mundanas. Da religião fica só a forma, enquanto a essência desaparece.

O ensaio de Weber termina com as seguintes considerações sobre o paradoxo que nasce da ética protestante, pelo qual o sucesso ameaça transformar a intensa e ansiosa busca pelo reino de Deus em uma austera virtude profissional que, por sua vez, pouco a pouco, dá lugar ao utilitarismo terreno, graças ao qual a consciência pode sentir-se farisaicamente bem. Assim, o espírito protestante se transmuta em *ethos* burguês.

As duas faces da produtividade. Essa potência ambivalente do racionalismo ascético determina três efeitos psicológicos e comportamentais. Em primeiro lugar “com a consciência de estar na plena graça do Senhor e de ser visivelmente bendito por Ele, o empreendedor burguês, se tivesse se mantido dentro dos limites de certa correção formal, se sua conduta moral tivesse sido irrepreensível, se tivesse feito bom uso da sua riqueza, então poderia atender aos seus interesses, aliás, deveria fazê-lo”. Em segundo lugar, o mesmo ascetismo colocava à disposição do padrão burguês “trabalhadores sérios, comprometidos, de capacidade extraordinária e dedicados ao trabalho como ao objetivo de vida preconizado por Deus”. Por fim, “isso lhes dava também a tranquila segurança de que a divisão desigual dos bens do mundo é uma obra especial da providência de Deus, que por meio de tais diferenças, bem como da graça particular, segue os seus desígnios superiores, a nós, desconhecidos”.

Segundo Calvino, se os trabalhadores e os artesãos forem mantidos na pobreza, serão mais obedientes a Deus. Segundo Pieter de la Court (1618-1685) e outros estudiosos holandeses, a massa trabalha quando se vê obrigada pela necessidade. Segundo Th. Adams, provavelmente Deus mantém tantas pessoas pobres porque, na sua onisciência, sabe que eles não saberiam resistir às tentações advindas da riqueza. Por outro lado, segundo o ascetismo protestante, sobretudo dos pietistas e dos batistas, o trabalhador que se preocupa não com dinheiro mas sim com o trabalho é aceito por Deus, que aprecia quem, por não ter outra possibilidade na vida, esforça-se conscientemente.

Ação e renúncia, como também defendeu Goethe, são mutuamente dependentes: o exercício do próprio dever imposto aos que não possuem nada e a laboriosa severidade imposta aos empreendedores representam as duas faces do profissionalismo que, juntas, dão origem à produtividade capitalista.

O manto e a gaiola. Não sabemos o que Weber diria sobre a grande crise de 1929 ou a igualmente devastadora crise de 2008. Esta última deflagrou o acúmulo de problemas econômicos ocasionados por um neoliberalismo selvagem: salários estagnados, desigualdades crescentes, distribuição enganosa de uma riqueza inexistente (pois não é produzida), endividamento das gerações futuras, crescimento sistemático do *deficit* público, relação extremamente desigual entre as dívidas e o PIB; consumismo que se tornou patológico pela facilidade de crédito que financia o consumo mas não os investimentos, pelos financiamentos imobiliários e pelo comprometimento financeiro superior ao PIB; nos bancos, infinitas inovações financeiras mal-assimiladas, expectativa de rendimentos cada vez mais altas sobre os capitais investidos, exorbitante *deregulation*, gestão das empresas pensada sempre a curto prazo, remunerações e *stock option* excessivos para os altos executivos.

Provavelmente, um comentário de Weber não ficaria muito distante das últimas páginas de *Ética protestante* nas quais, contrariando seu compromisso com a objetividade sociológica desprovida

de profetismo e moralismo, entrega-se a amargas sugestões acerca do destino do capitalismo.

O ascetismo puritano transformado em moralidade laica, junto dos fatores técnicos e econômicos da indústria, determina o estilo de vida de qualquer um que nasça nesse sistema. E continuará talvez a determiná-lo “até que não se consuma o último centímetro cúbico de carbono fóssil”.

A preocupação com os bens exteriores, que segundo o autor Richard Baxter devia simplesmente envolver os escolhidos como se fosse uma leve manta da qual cada um poderia se desvencilhar quando bem quisesse, tornou-se uma gaiola de ferro de onde o ascetismo sumiu, talvez para sempre. Estamos em 1901, e Weber, que acabara de chegar de uma viagem aos Estados Unidos, diz que naquele país, onde se desenvolveu o senso do dever profissional, “a atividade econômica, despida do seu senso ético-religioso, tende a associar-se a paixões puramente competitivas, que não raramente lhe conferem exatamente o caráter de um esporte”.

Insensibilidade no automatismo. Segundo Weber, como tal situação evoluiria?

Ninguém sabe ainda quem no futuro viverá dentro dessa gaiola e se, ao final desse longo desenrolar, surgirão novos profetas ou um renascimento de antigos pensamentos ou ideais, ou se não acontecerá nem um nem outro; ou se ocorrerá uma espécie de insensibilidade provocada pelo automatismo que acabará por se revestir de uma importância que ela própria, em seu estado febril, atribuirá a si mesma. Então, de qualquer modo, para os últimos homens desse estágio da civilização, poderá parecer verdadeira a frase: especialistas sem inteligência, aproveitadores sem coração. Ninguém imaginaria chegar a tal grau de humanidade, nunca antes alcançado.

Em apenas quinze anos Weber será consultor dos redatores da constituição da República de Weimar; faltam menos de vinte anos para Hitler conduzir os nazistas ao poder.

Não podemos deixar de nos considerar protestantes

A influência da religião é um fator importante na formação de muitos modelos de vida social, mas não é suficiente nem para determiná-los nem para decodificá-los. A distância quantitativa e qualitativa entre crentes e praticantes está presente em todas as religiões. Existem crentes que não praticam e praticantes que não creem. Mas, mesmo quando se trata de pessoas que praticam o que creem e creem em tudo o que uma religião ensina, existem ainda outros fatores – estéticos, afetivos, políticos, antropológicos, jurídicos – que convergem na formação do seu modelo de vida.

Mas a religião – como demonstrou Max Weber para o taoísmo, confucionismo, budismo, hinduísmo e protestantismo – representa um alento constante na vida dos povos: chegamos ao mundo embebidos nas suas águas, por mais que tentemos, é difícil desvencilhar-se dos seus efeitos. Como vimos com Benedetto Croce, um ocidental não pode não se dizer cristão. Todos nascemos fiéis a algum tipo de fé, e só com muito esforço alguns – um em seis milhões – conseguem converter-se ao ateísmo.

Secularização. Esse *imprinting* é mais forte onde as comunidades são mais homogêneas e as mudanças mais lentas. À medida que a cultura se globaliza, se racionaliza, se tecniciza, se escolariza, se urbaniza, à medida que a sociedade se liberta das imposições da natureza, da ignorância, da indigência, da dor, da tradição e da autoridade, à medida que o conhecimento difundido através da mídia e da internet transforma a complexidade em simplicidade, o homem – seja católico ou protestante, judeu, islâmico ou confuciano – se seculariza. Esse deslizamento

começou com o Iluminismo – que não por acaso João Paulo II escolheu como alvo – e continuou na sociedade industrial para depois se transformar em fenômeno macroscópico na sociedade pós-industrial.

A passagem da agricultura à indústria e do campo à cidade foi determinante nessa conversão para a qual contribuíram pelo menos outros dois fenômenos: a difusão do marxismo ateu e a progressiva fusão dos imigrantes no *melting pot* das cidades de destino, com correspondente afastamento das tradições e da religião da família de origem. A progressiva secularização interessou primeiro aos intelectuais atraídos pelo racionalismo, depois aos homens escolarizados, trabalhadores dos setores secundário e terciário, em seguida às mulheres instruídas, deixando de fora as populações rurais, as crianças, os idosos, os necessitados e os emigrados dos países do Terceiro Mundo na sua fase de adaptação e aculturação. Essas categorias marginais, constituindo ainda, nas igrejas, o núcleo duro dos fiéis, induzem as suas comunidades religiosas a abraçarem posições cada vez mais conservadoras, caindo no círculo vicioso de uma dinâmica centrífuga.

Obviamente o protestantismo, trazendo no seu DNA os genes da mudança, resiste melhor à ação corrosiva da secularização do que o catolicismo, o judaísmo e o islamismo. Mesmo comparado ao marxismo, as correntes liberais do protestantismo manifestaram comportamentos mais receptivos, sobretudo quando o comunismo se ligou aos movimentos de libertação do Terceiro Mundo, que receberam apoio do Conselho Mundial de Igrejas.

A hierarquia católica e os expoentes protestantes, convencidos de serem “entendidos em humanidade”, fazem de tudo para conseguir oportunidades para se encontrar com as forças e as instituições laicas, na tentativa de frear a sua ação secularizante e de assumir uma função orientadora na sociedade pós-industrial, tal como ocorreu com o catolicismo na sociedade rural e com o protestantismo na sociedade industrial.

O protestante salvador. Mas o pensamento protestante e o pensamento capitalista estão destinados, ambos, a novas metamorfoses ou entraram em um declínio irreversível? O protestantismo, que contribuiu para moldar o capitalismo industrial, tem um modelo para fornecer ao mundo pós-industrial? E, se o tem, está em condições de transmiti-lo? Por sua vez, o homem pós-moderno sente em seu íntimo uma chamada ao racionalismo ascético e à responsabilidade pessoal comparável àquela advertida nos últimos dois séculos pelo seu antepassado moderno?

Heinz-Horst Schrey assim responde a essas questões:

O desenvolvimento do mundo rumo ao “fim da era moderna” não levou à extinção do homem protestante, porque na sociedade de massa tecnicizada ainda não se extinguiu, não obstante a enorme complexidade das relações, a responsabilidade individual: ao contrário, esta se agigantou exatamente nos *managers* do poder. Uma semelhante responsabilidade, que hoje não implica somente considerações de eficiência econômica, mas também de valores ecológicos (qualidade de vida, limite do desenvolvimento), não pode ser sentida como responsabilidade diante de Deus e dos homens sem um extremo refinamento da consciência. É necessário, para tanto, que o homem seja integralmente humano, o que pode acontecer apenas se ele conceber a si próprio, na sua totalidade, como existência diante de Deus: e, nesse sentido, é de fato o protestante aquele que melhor pode defender, tanto hoje quanto no futuro, a causa da humanidade.

Paul Tillich também concorda sobre o papel salvador que o protestantismo pode desenvolver no futuro próximo, mas salienta que, para cumprir essa missão, para influir criativamente nas mudanças do mundo já pós-industrial, são necessárias três condições que Heinz-Horst Schrey resume da seguinte maneira:

Que consiga reformular a sua própria mensagem de um modo novo, para fazer com que o mundo turbulento o acolha como

uma mensagem de salvação; que se comprometa – como tentou o socialismo religioso na Europa e o *social gospel* na América – de modo mais intenso e direto no que se refere ao mundo, sem nele perder-se; que tenha fé, como já fez no passado, no princípio profético que contesta toda forma de autodivinização e de sacralização.

Capitalismo e socialismo. Se o Iluminismo dera impulso, talvez involuntariamente, às conquistas coloniais como contribuição dos povos “civilizados” à aceleração do progresso dos povos atrasados, para o calvinismo, os escolhidos estão destinados por Deus a dominar a Terra e, portanto, têm o dever de “colonizá-la” em seu nome. Assim, a conquista da Irlanda pelos ingleses e escoceses, a conquista da África do Sul pelos bôeres, a conquista do Novo Mundo pelos puritanos (para os quais a chegada dos *Pilgrim Fathers* é comparável ao êxodo de Israel do Egito e à conquista de Canaã) e até mesmo a escravidão dos negros africanos encontraram uma justificativa religiosa, assumindo um significado de atuação de dever, aqui e agora, do reino de Deus neste planeta.

Se, para Lutero, Deus governa o Estado com a espada e a Igreja, com a fé, para Calvino, a soberania de Cristo reina indistintamente sobre um único reino, político e religioso ao mesmo tempo. Daí, por exemplo, a *civil religion* nos Estados Unidos, o mito do *white, anglosaxon and protestant*, as obstinadas e por vezes cruéis tentativas de exportar para o mundo o sonho americano e a democracia americana.

O calvinismo ofereceu uma legitimação religiosa para o capitalismo; o protestantismo, em seu conjunto, ofereceu o mesmo para o socialismo. “O calvinista”, escreve Massimo Rubboli, “é o protótipo do indivíduo sério, ativo, trabalhador incansável e escrupuloso; é pela força da sua vocação religiosa que ele atribuiu responsabilidade e dignidade ao esforço próprio no mundo”: aquele esforço que assegura o lucro ao empreendedor e o sucesso à empresa. Mas na nova concepção devida ao protestantismo, o trabalho – qualquer que seja, pois todos são igualmente dignificantes – é a participação na obra de Deus e ao mesmo tempo serviço humano dirigido ao próximo.

Se, então, por um lado o calvinismo criava um laço estreito entre a ética protestante, o espírito do capitalismo, os trabalhadores e a administração da empresa, por outro “a subordinação do egoísmo individual e de classe ao bem da sociedade (com o intento de eliminar a miséria, a ignorância e o parasitismo) abria os caminhos para aquele que seria o ideal do socialismo moderno”.

Aqui e agora. A partir do século XVI, o catolicismo perde o seu monopólio universal, a Igreja de Roma perde o seu papel de guia espiritual, os Estados se tornam nacionais, os laicos têm liberdade de ação, a ideia de sacerdócio universal de todos os crentes antecipa, sobretudo por obra do calvinismo, a ideia da democracia moderna e da participação dos cidadãos na gestão da coisa pública.

Ligando-se diretamente à Escritura, o protestantismo derrubou o obstáculo da tradição, deflagrando, para o bem e para o mal, a formação *lonely crowd*, da multidão solitária, que será estudada por David Riesman, e na qual cada homem tem seu próprio caráter e é único diante de Deus. Atenua-se a sacralização e a clericalização da sociedade, emerge o papel das ciências sociais e a técnica é vista como instrumento de transformação do mundo. Sociedade e Estado estão a serviço do indivíduo e, assim, os direitos humanos serão defendidos acima de tudo: as Declarações dos Direitos na Inglaterra do século XVII, o *Bill of Rights* americano (1776), a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) a própria Declaração Universal

dos Direitos do Homem, aprovada pela ONU em 1948, os sucessivos Pactos Internacionais (1966) e a Convenção Europeia pela Tutela dos Direitos do Homem (1950) são todos filhos do protestantismo, mas igualmente do Iluminismo.

O mesmo pode ser dito para a convicção protestante de que Deus criou a natureza em função do homem, o qual tem todo o direito de desfrutar de seus recursos. O protestantismo superou a sexofobia católica e, com isso, o celibato religioso, afirmando o valor da vida familiar cristã inclusive para os pastores; o que não impediu os excessos da *pruderie* vitoriana. O protestantismo influenciou profundamente a filosofia moderna e a literatura. Propondo a leitura direta da Bíblia, incentivou a secularização.

O protestantismo sempre associou instituições e movimentos: de um lado, a Igreja propriamente dita, com estruturas, regras, privilégios, funcionários, escolas, financiamentos; de outro, movimentos transconfessionais carismáticos originados do pietismo e do “despertar” (como, por exemplo, os *Holy Rollers* americanos, o movimento oxfordiano para a renovação da consciência, o movimento confessional alemão *Kein anderes Evangelium!*) e grupos próximos ao marxismo, voltados para a reestruturação radical da sociedade para realizar os fins do cristianismo (por exemplo, os Cristãos pelo Socialismo).

Tudo isso determina, no indivíduo protestante, uma personalidade irrequieta, uma maior propensão a se libertar dos vínculos institucionais e familiares, a desfrutar melhor das oportunidades de mobilidade social, a criar grupos abertos, como aquele que Ferdinand Tönnies chamou de *Gesellschaft*, a celebrar casamentos mistos, a inovar com a coragem típica dos pioneiros, a viver ansiosamente a necessidade contínua de tomar decisões sem poder contar com os benefícios que a Igreja católica oferece por meio do sacramento da confissão e da infalibilidade das decisões papais; a suprir com o sistema de bem-estar social, com o ativismo do voluntariado, com o empenho político a pouca assiduidade nas funções religiosas; a conquistar, aqui e agora, sem esperar pela vida ultraterrena, a felicidade que legitima a esperança de estar entre os pré-escolhidos pelo Senhor.

Protestantes versus católicos. Do ponto de vista protestante, o que mais prejudica o catolicismo é a subordinação hierárquica dos fiéis aos sacerdotes, dos sacerdotes aos bispos e dos bispos ao papa infalível. Prejudica também a pouca coerência entre a rigidez dos dogmas e da estrutura de um lado, e, de outro, a maior desenvoltura dos católicos ao relacionar-se com as Escrituras e os mandamentos. Prejudica, entre outras coisas, a opulência das liturgias, dos locais de culto, dos paramentos, das celebrações.

Do ponto de vista católico, o que há de pior no protestantismo é a sua fragmentação em igrejas, seitas, grupos que continuamente se desfazem e se recompõem sem prestar contas a uma autoridade única e central, sem com isso considerarem heréticas umas às outras, sem nunca discutir a própria origem em comum e os próprios fundadores comuns.

Mas a força e a originalidade do protestantismo está exatamente na sua fragmentação, na convivência de pontos de vista diferentes, na pluralidade de abordagens, visões e esperanças, na aceitação da mudança como condição do próprio espírito, na *ecclesia semper reformanda* que impede a burocratização e mantém vivo o carisma.

Isto dá ao protestantismo não apenas uma participação ampla nas diversas situações antropológicas e geográficas, mas também uma tendência a afastar-se da velha função colaboradora

dos Estados nacionais no sentido de melhor corresponder às novas agregações sociopolíticas de alcance supranacional e até mundial.

Desvinculado de uma estrutura hierárquica única, presa às suas prerrogativas e à sua infalibilidade, o protestantismo ensina a liberdade de pensamento, a diversidade de opinião, a propensão humana a superar as barreiras ideológicas, relacionando-se diretamente com a verdade e com a honestidade intelectual sem a mediação de intérpretes e intermediários.

Razão e progresso

O MODELO

iluminista

O Iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele imputa a si mesmo.

Immanuel Kant

Um salto tecnológico

Quando percorremos a história humana, temos a impressão de que, de vez em quando, os nossos esforços intelectuais se concentraram no progresso tecnológico, deixando em segundo plano a criatividade humanística, ou então que nos concentramos na criatividade humanística, deixando em segundo plano o progresso tecnológico.

Depois de uma pré-história de muitos milênios, durante a qual pouco a pouco as exigências materiais do *Homo erectus* cresceram e a criatividade do *Homo sapiens* se aperfeiçoou na tentativa de satisfazê-las, algumas daquelas zonas que o arqueólogo e historiador americano James H. Breasted chamou de “crescente fértil”, do Egito à Mesopotâmia, ofereceram as condições para um salto tecnológico sem precedentes: a área do Nilo, com as suas periódicas inundações; a área mesopotâmica, com o seu labirinto de cursos de água marcado do Tigre ao Eufrates; as áreas adjacentes da Palestina, da Síria e do Líbano.

Nessas regiões surgiu a necessidade e se encontrou a oportunidade de substituir a coleta de frutos pelo cultivo, a caça de animais selvagens pela atividade pastoril, pela invenção das técnicas de semeadura e colheita, o transporte de alimentos, a canalização das águas, a troca e a memorização de informações, o comércio de bens com regiões cada vez mais distantes, a organização do trabalho e da sociedade. Disso adveio a exigência de estabilidade, que foi satisfeita com a fundação dos primeiros centros urbanos; a exigência de deslocar homens e coisas, que foi satisfeita com a invenção do eixo de roda e da carroça; a exigência de conhecimento, que foi satisfeita com a invenção da escrita e com a instituição da escola; enfim, a exigência de uma ordem superior, que foi satisfeita com a constituição do Estado.

As descobertas e as invenções foram relativamente rápidas e surpreendentes: o barco (7500 a.C.), a cerâmica (7000), as foices, as facas metálicas, os tijolos, a cerveja (6000), o anzol (4500), a escrita (4000), o tambor, o torno e o barco a vela (4000-3000), o mapa geográfico (3800), os cosméticos (3750), o prego, o papiro, a solda, a balança, a roda da carroça e do oleiro (3500), a tinta (3200), a barragem, a harpa, o sabão, o arado, o fio de prumo, o vidro, a divisão dos dias em horas, os arreios para os bois (3000 a.C.). Em apenas 50 mil anos – arco de tempo breve em relação aos longuíssimos tempos pré-históricos – foram aperfeiçoadas e difundidas novidades fundamentais, como os tijolos, a fusão do cobre e depois do bronze, a domesticação do cavalo e do asno, o jugo para os bois, as ligas metálicas, os instrumentos para transmitir o saber, a propriedade privada da terra, a balança, o calendário, as medidas, a moeda e o sistema monetário, o lucro, a astronomia, a aritmética, a geometria, a astrologia, a geometria, a cuidadosa combinação entre economia pública e economia de mercado, uma nova ordem social com suas leis e costumes, suas hierarquias, suas classes, sua servidão, seus conflitos e suas instituições.

Foi dito que, de todas essas novidades revolucionárias, três são fundamentais: a fornalha a carvão com chaminé, o pivô rotatório e a escrita. Acrescentar o sistema urbano (Uruk foi fundada perto de 3400 a.C.), a organização estatal e as redes (o *network*, diríamos hoje) de intercâmbio comercial e escambos entre as cidades e aldeias que logo nasceram em toda a Mesopotâmia, na Anatólia, na Síria, no Irã e no Egito.

A criatividade humanística

Depois daquele surpreendente e rápido *exploit*, a criatividade tecnológica entrou em um tipo de letargia da qual sairá somente no século XII d.C. Três mil anos depois da invenção do arado e da escrita, Aristóteles ainda estava convencido de que não havia mais a ser inventado para o bem-estar material do homem e que, portanto, convinha concentrar todos os esforços no progresso espiritual, na reflexão humanística, na produção artística.

Gregos e romanos honraram amplamente esse empenho: delegaram aos escravos as atividades práticas, desencorajaram os jovens de empreenderem carreiras científicas, construíram uma mitologia na qual os “engenheiros”, Ícaro, Ulisses, Prometeu e Vulcano, eram rigorosamente punidos. Em compensação, criaram obras-primas em escultura e arquitetura, poesia e filosofia, estratégia para guerra, burocracia e jurisprudência para a paz, às quais ainda hoje devemos prestar contas. Até o final do século XI d.C, o patrimônio técnico se enriquece com apenas uns poucos novos instrumentos: a polia, a estrada pavimentada, a engrenagem, a abóbada de berço, o parafuso de Arquimedes, a prensa, o guindaste, o compasso, a caneta de pena, o moinho de vento e pouco mais.

A Idade Média prosseguiu nesse exíguo traçado: instituiu a universidade, adotou o calendário cristão, difundiu o zero e os algarismos arábicos. Chiara Frugoni, no seu livro *Invenções da Idade Média. Óculos, livros, bancos, botões e outras inovações*, enumera as ideias que devemos à Idade Média: a árvore genealógica, a escala musical, o nome das notas musicais, os botões, as roupas íntimas e as calças, as cartas do baralho, o tarô, o xadrez, o carnaval, algumas formas rudimentares de anestesia, os vidros das janelas, o garfo, a massa e o carrinho de mão.

O retorno da técnica

Mas no século XII – como nos recordam Moses I. Finley e Marc Bloch – houve uma verdadeira explosão criativa no campo da ciência e da técnica, ilustrada pela pólvora de disparo, pelos fuzis e canhões, pela rotação trienal das plantações, o moinho movido a água para moer o trigo, o moinho para curtir e prensar couro, os trituradores, as serras hidráulicas, pisão para os tecidos, marretas de oficina, arreios enfileirados para animais de tração, a roda de fiar, os óculos, a imprensa e o livro, o moderno arreio de cavalos, as ferraduras para os seus cascos e o estribo, a bússola e o timão moderno, o relógio mecânico e as horas de mesma duração, independente das estações.

A essas invenções revolucionárias na terra corresponderam descobertas igualmente perturbadoras no céu, onde apareceu o purgatório: terceiro mundo entre o inferno e o paraíso; dolorosa antecâmara transitória na feliz vida eterna, onde as penas do além podem ser atenuadas graças às indulgências ganhas deste lado; território escatológico inexplorado, cuja descoberta permite atualizar a cartografia cristã da vida ultraterrena, estabelecendo diferenças significativas com relação à hebraica e à islâmica.

Como escreveu Jacques Le Goff, as almas que purgam imploram redução da pena; para reduzir a pena, é necessário obter as indulgências; pagando as indulgências com bens e donativos, cria-se ao redor dos santuários uma exuberante acumulação imobiliária, econômica, financeira; para administrar tanta riqueza, são necessárias instituições e profissionais especializados. Nasce, assim, os bancos; multiplicam-se os notários e os administradores; as cúrias e as ordens religiosas

ampliam-se; florescem as vocações; no perfil das cidades, erguem-se novas catedrais, competindo entre si em grandeza e beleza, oferecendo asilo a fiéis, peregrinos, endemoniados, exorcistas, mercadores e malabaristas, como um moderno supermercado.

Contudo, como recordei em outro momento, para realizar o percurso de Paris a Roma, era necessário o mesmo número de dias dos tempos de Vercingetórix; continuava-se a combater a carestia, as doenças e as pestilências com as fórmulas contra o mau-olhado, procissões e exorcismos; a expectativa de vida permanecia abaixo dos 40 anos e, no seu todo, a população mundial não superava meio bilhão; a escuridão da noite incutia terror e impedia a maior parte das atividades; a dor física representava um flagelo incurável; o analfabetismo era comum entre príncipes e camponeses; os direitos elementares das massas estavam à mercê de poucos senhores arrogantes.

O advento da precisão

Serão necessários ainda quatro ou cinco séculos antes que o universo da precisão irrompa o mundo da imprecisão; a ciência dialogue em par de igualdade com a fé ou até mesmo prevaleça; a razão tome as rédeas da vida. O século XVI, sobretudo graças a Leonardo, intuiu a importância da precisão; o século XVII, com Galileu e Newton, descobriu as suas regras; o século XVIII, graças aos iluministas, aplicou os instrumentos de precisão à vida cotidiana, estabelecendo as premissas da sociedade industrial.

Em outro livro, detive-me com maior vagar sobre os prováveis motivos pelos quais os gregos e os romanos não desenvolveram a tecnologia à altura de sua filosofia, sua arte e seu direito. Para alguns, os gregos não sentiram necessidade disso porque tinham escravos, isto é, as mais perfeitas e as menos custosas das máquinas. Para outros, o “bloqueio mental” dos gregos em relação à tecnologia dependia, além da disponibilidade de escravos, também da carência de matérias-primas e do desprezo aristocrático pelo trabalho prático, como o do artesão, do operário ou mesmo do engenheiro, considerando dignas do homem apenas as atividades intelectuais, esportivas e guerreiras. Arquimedes envergonhava-se quando precisava se afastar dos estudos matemáticos para dedicar-se temporariamente à engenharia.

Será o historiador da ciência Alexandre Koyré a fornecer a explicação mais convincente do atraso tecnológico do mundo clássico. Até mesmo os engenheiros gregos e romanos, capazes de criar estruturas de incomparável ousadia, foram incapazes de intuir a importância de aumentar e enobrecer a experiência e a técnica (*tekne*) com a ciência (*epistème*), para transformá-la assim em tecnologia.

Esfera celeste e esfera sublunar. Esse bloqueio mental foi determinado porque os gregos e os romanos possuíam uma abordagem diferente dos fenômenos físicos celestes ou terrestres. Em relação à astronomia, que dizia respeito ao lugar dos deuses, adotavam uma extrema precisão porque consideravam os fenômenos celestes perfeitamente correspondentes a leis rigorosas. Ao contrário, o mundo sublunar, caprichoso e imperfeito, habitado pelos homens, para os gregos e os romanos escapava a todas as leis e a todas as possibilidades de medição precisa. Por isso, trataram-no de modo extremamente impreciso, e sequer se preocuparam em construir instrumentos exatos para medirem-lhe os parâmetros. Trazer a precisão a essa terra significa competir

ousadamente com os deuses, blasfemar.

Renunciar à medição rigorosa do movimento, do tempo, do espaço, isto é, das dimensões nas quais se funda a física moderna, significou renunciar *tout court* ao progresso tecnológico. Conquanto, segundo Pitágoras, o número fosse a essência de todas as coisas, na Grécia e em Roma não podia haver uma linguagem matemática cômoda e regular porque faltavam os algarismos arábicos, que começariam a difundir-se lentamente apenas a partir do século XII d.C.

Não sentir necessidade de precisão significava não sentir necessidade de instrumentos como o metro, os óculos, o microscópio, o termômetro, o relógio e tampouco de unificar os vocábulos relativos ao comprimento, peso, tempo, volume e temperaturas, o que resultava em uma babel terminológica com variações de lugar para lugar.

Galileu, ao contrário, usa a física ótica para calcular teoricamente a espessura das lentes e a distância que deve haver entre elas; somente a partir desse cálculo teórico constrói os seus *perspicilli*. O telescópio, portanto, antes de ser um prolongamento dos sentidos, é uma construção do intelecto. A mesma coisa vale para o pêndulo. Reza a lenda que Galileu descobriu o isocronismo observando o oscilar de um alto lampadário da catedral de Pisa. Na realidade, aquele lampadário fora instalado quando ele já havia deixado Pisa. Galileu fez aquela descoberta sentado em sua escrivaninha, a partir das leis da aceleração, estabelecidas através de uma dedução racional.

A disponibilidade de instrumentos precisos permitiu aos cientistas atingir posteriormente graus mais avançados de perfeição, transformando a técnica em tecnologia (isto é, ciência incorporada à técnica). O conjunto desses instrumentos, e a ciência a eles intrínseca, trouxe à terra, pela primeira vez, a precisão que os antigos atribuíam somente aos céus. Além disso, contribuiu para transformar profundamente o clima geral da sociedade imprimindo velocidade e confiança aos seus processos evolutivos.

Em suma, se a partir do Renascimento a matemática, a ciência, a técnica assumiriam o comando da ação, adquiririam paulatinamente um papel hegemônico, diminuindo a importância das disciplinas humanísticas até culminar na atual idolatria pelas ciências econômicas, da engenharia e da informática, é porque terá se completado o grande salto do mundo das aproximações para o universo da precisão. Daí em diante, a precisão será tudo, e também graças à concepção iluminista da vida e do trabalho, despejará sua potência na sociedade industrial, feita de “instrumentos que têm a dimensão de oficinas e de oficinas que têm a precisão de instrumentos”.

Instauratio magna. Bacon nasce em 1561 e morre em 1626; Galileu nasce em 1564 e morre em 1642; Descartes nasce em 1596 e morre em 1650; Newton nasce em 1642 e morre em 1727. Entre 1561 e 1727, graças a esses quatro gênios, a Europa revolucionará a ordem de todas as coisas, preparando-se para o advento da sociedade industrial.

Com Bacon, o objetivo da busca humana já não é mais a felicidade interior, entendida como beleza, sabedoria e equilíbrio, nem a felicidade ultraterrena entendida como paraíso teológico, passando a ser, mais prosaicamente, o bem-estar material na vida cotidiana. Com a *Carta a Casaubon*, de 1609, ele declara: “Não me interessa escrever por prazer aquilo que outrem por prazer lerá. Meu objetivo é a vida e os problemas humanos com todos os seus inconvenientes e dificuldades.” Invertendo a afirmativa de Aristóteles, sustenta que todo o pensável em campo filosófico e estético já foi pensado pelos clássicos. Reduz a inteira filosofia grega a “conversas de

velhos ociosos a jovens ignorantes”. Crítica a tradição, a mediocridade enganosa dos filósofos e o conformismo como os obstáculos a serem superados para reabrir as portas ao progresso: “Os homens”, escreve, “atrasaram-se no progresso científico, como que por um tipo de encantamento, devido à reverência pela antiguidade, devido à autoridade dos homens considerados grandes em filosofia, e enfim, devido ao consenso geral”. Chegou, então, o momento de finalizar a teoria através do *commercium mentis et rei*, a aplicação do pensamento à realidade das coisas.

Assim, a acumulação da riqueza obtida graças ao comércio de escravos, aos saques dos navios espanhóis, à distribuição das terras monásticas, permitiu, na Inglaterra, os primeiros investimentos nas indústrias mineradora, têxtil, metalúrgica, de vidro, nas fábricas de cerveja, de alúmen e de sabão, preparando o nascimento das grandes indústrias do século XIX. Graças a uma *Instauratio magna ab imis fundamentis*, uma “terceira época do saber” ultrapassará em muito a dos gregos e dos romanos, modernizando a produção, o ensino e a vida. Em primeira pessoa, Bacon encoraja as experimentações com novas ligas metálicas, a fabricação de vidros transparentes, inquebráveis e coloridos, a introdução de práticas agrícolas para acelerar a maturação das ervilhas e das cerejas, prolongar a conservação dos morangos, dos limões e dos cedros. Tudo isso, em vista de um mundo utópico finalmente livre da fadiga física, graças a um progresso conquistado dia a dia pelo homem com sua razão e sua vontade. Assim, Bacon cria as bases do Iluminismo, do industrialismo, do consumismo, do capitalismo e do socialismo. Em suma, da sociedade industrial.

Poucos livros, muitos experimentos. Galileu nasce três anos depois de Bacon e morre dezesseis anos depois dele. Quando, em 1589, inicia sua carreira acadêmica como estudioso de matemática, o seu salário é oito vezes inferior ao de seus colegas filósofos. Quando, em 1609, se torna professor, seu salário será o dobro daquele dos filósofos. A explicação para esse aumento do prestígio e do valor da ciência sobre o prestígio e o valor das humanidades nos é fornecida por Eugenio Garin, importante estudioso italiano do Renascimento: “Tal como, dois séculos antes, o cerne da cultura e de uma nova concepção do mundo havia se deslocado em direção aos *studia humanitatis*, agora o cerne da cultura pertencia ao âmbito dos ‘matemáticos’. Simetricamente, o estudo do homem e a ciência da natureza destruíam a hegemonia dos professores metafísico-teológicos de tradição escolástica.”

No século XVI, as descobertas de Colombo e de Cabral desenharam uma nova geografia terrestre; no século XVII, as descobertas de Copérnico e de Galileu desenharam um novo mapa celeste; no século XVIII, Kant desenhou novos mecanismos da consciência, Diderot e Voltaire desenharam o novo organograma social.

A matemática, a observação, os experimentos são os grandes pilares da inovação científica proposta por Galileu, que não por acaso possui poucos livros e ama morar no campo, “acostumado a estudar – como ele mesmo se vangloriava – no livro da natureza... na imensidão do céu... onde as coisas são escritas de um único modo”. Em 1632, Tommaso Campanella lhe escreve: “Essas novidades de verdades antigas, de novos mundos, novas estrelas, novos sistemas, novas nações etc. são o princípio do novo século.”

Inimigos do novo foram grande parte dos reis, dos proprietários de terras, quase toda a Igreja contrarreformada. Desde 1559, o *Index* proibira os livros de Boccaccio, Maquiavel, Erasmo, e “purgara” os de Guicciardini e de Baldassare Castiglione. Mas, como escreve Garin, “a simples lista dos *Index* dá apenas uma pálida ideia do que foi a luta real, com as suas insídias e misérias,

quando, sempre em tempos de repressão cultural, todos se voltaram para demasiado fáceis acusações de impiedade para atingir inimigos pessoais, concorrentes perigosos, colegas inconvenientes e, sobretudo, as ideias novas que colocavam em dificuldade a preguiça dos conservadores”.

Um novo paradigma

O bem-estar como fim. Além disso, aquelas ideias novas produziram a modernidade em que nós nascemos. No belo ensaio que eu já citei, *O espírito das luzes*, Tzvetan Todorov escreve que “nos três quartos de século que precedem 1789 ocorreu aquela mudança radical que mais que qualquer outra é responsável pela nossa atual identidade. Pela primeira vez na história, os homens decidem segurar com as próprias mãos a sorte de seu destino, estabelecendo o bem-estar da humanidade como fim último das próprias ações. É um movimento que se espalha por toda a Europa e não apenas em um único país, expressando-se através da filosofia e da política, da ciência e das artes, do romance e da autobiografia... Compreender mais a fundo essa mudança radical pode nos ajudar a viver melhor hoje”.

A minha necessidade e a minha tentativa são análogas às de Todorov. Por isso, passei em revista o repertório dos vários esquemas conceituais contidos neste livro; e, por isso, me pareceria impossível ignorar ou menosprezar o esquema conceitual iluminista: o primeiro modelo construído pelo homem sem considerar o além e recorrendo ao otimismo da razão; um modelo bem representado pela metáfora das luzes e dos luminares. Graças ao Iluminismo, afirma d’Alembert, com excessiva confiança, em todos os países em que domina a Inquisição prevalecerá a “verdadeira filosofia, a qual, com a difusão geral e repentina da própria luz, será logo mais potente que todas as forças da superstição, uma vez que tais forças, por maiores que sejam, são frustradas tão logo a nação seja iluminada”.

Perto da metade do século XVIII, graças à ciência, à observação, à experimentação, ao uso tenaz da razão, à mensuração, à exatidão, à matemática e à filosofia, que potencializaram o seu intelecto, ao telescópio e ao microscópio que potencializaram a sua visão, o homem colocou-se em condição de explorar plenamente as categorias do pensamento, o mundo material e o comportamento social, partindo não da interpretação das Sagradas Escrituras, mas da observação metódica de si próprio e da realidade que o circundava. Nasceu, assim, esse novo paradigma que, segundo a síntese de Garin, consistia “na eliminação metódica dos contínuos equívocos físico-teológicos, na precisa delimitação do campo do conhecimento científico, na reivindicação da busca racional do mundo inteiro da experiência, na precisão no ato dos processos de integração de matemática e sensata experiência: na construção, enfim, de uma física tornada autônoma das amarras pseudofilosóficas e pseudoteológicas”.

Raízes distantes. Todorov, reivindicando para o Iluminismo um pensamento universal e perene, traça-lhe distantes antecedentes nos paradigmas e nas áreas do mundo que até aqui examinei. O conceito de tolerância é antecipado pelo brahmanismo e pelo budismo na Índia, pelo confucionismo e pelo budismo na China, pela convivência relativamente pacífica entre os judeus, cristãos, zoroastros e maniqueístas no Oriente Médio, tanto pela coexistência de islã e tradições pagãs na África quanto pela coexistência – acrescentaria eu – das tradições africanas com o catolicismo e

com o protestantismo no Brasil.

Também a necessidade de separar o âmbito teológico do político, a religião do Estado, os representantes de Deus dos representantes dos povos em uma visão laica da convivência civil não é originária do Iluminismo. Na Índia do III século a.C, os preceitos dirigidos aos imperadores e os decretos por eles promulgados recomendam tolerância e laicidade. Na África negra do século XVII, o conceito de igualdade anima os movimentos de oposição à escravidão e é tema do tratado de Ahmed Baba (1615) sobre a igualdade das raças. Na China antes de Cristo e nos países árabes depois de Cristo, multiplicam-se as invenções tecnológicas, as descobertas matemáticas e astronômicas realizadas sob a insígnia de uma ideia de progresso que não está muito distante daquela que voltaremos a encontrar no Iluminismo. Os conceitos do universalismo, generosidade, deísmo, panteísmo constituem a mesma essência das religiões orientais. A perfectibilidade da pessoa humana através da educação e do trabalho constitui um ponto fixo do confucionismo chinês. A necessidade de privilegiar a análise racional dos eventos mais que os presságios e a astrologia são pontos cardeais do comportamento imperial seja na China, seja na Índia.

Quanto à democracia, conhecemos o discurso de Péricles aos atenienses; com análoga firmeza, Aristóteles tinha afirmado a igualdade de todos os cidadãos perante às leis e os estoicos estenderam esse direito a todos os seres humanos. Cícero, Tito Lívio, Marco Aurélio, Justiniano reiteraram esses direitos e acrescentaram à proteção da propriedade privada também a da esfera privada. Durante a Idade Média, segundo R. W. Southern, “humildes e poderosos perseguiram a liberdade concentrando-se na multiplicação das normas que regulavam a sua vida”. Ao mesmo objetivo propunham-se a *common law* na Inglaterra e a filosofia escolástica na Europa continental.

Mas somente na Europa do século XVIII todas essas instâncias encontrarão uma síntese sistemática e se transformarão em paradigma centrado nas ideias conjuntas de indivíduo e democracia.

Um progresso possível. O preâmbulo desse paradigma é a descoberta da América por Colombo, momento em que a Europa é relegada ao papel de coadjuvante, e a descoberta do sistema heliocêntrico por Copérnico, quando o nosso planeta é relegado ao papel de satélite. Em seguida, Galileu e Newton oferecem ao novo paradigma os suportes da física, Descartes, os da matemática, Bacon, os da política. Graças também a esses pensadores, o bem-estar material passará a ser possível e atraente para a nova e vasta classe social que mais tarde será chamada de “burguesia”. Método científico e tecnologia permitirão que enfim sejam produzidos bens e serviços com decrescente emprego de esforço humano. O futuro da humanidade, subtraído dos deuses, dos arúspices, dos profetas e adivinhos, será restituído ao engenho do homem e às forças da natureza.

Do Iluminismo em diante se presumirá que todo fenômeno seja explicável cientificamente, redutível a termos quantitativos, descritível por meio de figuras euclidianas, tratável através de equações matemáticas. E se difundirá a confiança de que mesmo o que ainda permanecia desconhecido cedo ou tarde seria revelado cientificamente pelo homem, finalmente senhor do próprio destino.

Leonardo escrevera que “nenhuma certeza está onde não se possa aplicar uma das ciências matemáticas... Entre as grandes coisas das matemáticas, a certeza da demonstração é a que destaca mais brilhantemente a inteligência do investigador”. Newton conseguirá valorizar a concepção alquímica e hermética; o platonismo, a metafísica racionalista e a concepção atomística, lançará as

bases da física mecânica, descobrirá a decomposição em cores da luz branca, inventará o cálculo infinitesimal, elaborará a teoria da gravitação universal.

Em poucos anos, o armamento tecnológico se enriquecerá da correia transportadora (1588), do microscópio (1590), do termômetro (1592), do telescópio (1608), do fuzil (1611), do submarino (1624), da calculadora (1642), do relógio de pêndulo (1656), do refletor (1668), do eixo cardã (1676), da bomba a vapor (1698). A essas invenções nobres, podem se acrescentar outras mais comuns, mas não menos úteis para a melhoria da vida cotidiana: o vaso sanitário (1589), o jornal (1609), o guarda-chuva (1637), a cadeira de rodas (1650), as cédulas (1661), a panela de pressão (1679), o sorvete (1686), o envelope (1696).

Ateus, crentes, incrédulos e libertinos

Absolutismo e dessacralização. Quando Newton morre, a Europa já estava pronta para o grande salto do Iluminismo, que chegará ao seu ápice em Paris entre 1750 e 1775: 25 anos aos quais todos nós somos hoje devedores.

Antes daquele salto, as Sagradas Escrituras, as exegeses bíblicas e clássicas – sobretudo o Aristóteles relido pela Escolástica – representavam as fontes indiscutíveis do saber; tudo dependia de Deus, de quem a Igreja era intérprete, o papa era vicário na terra, a Inquisição era guardiã intransigente. Muitos temiam que o mundo (criado não se sabe por quem em 4004 a.C.) estivesse próximo do seu fim e que o juízo final estivesse prestes a ser deflagrado. Em toda parte, podiam ser vistos os sinais do demônio triunfante: ao longo dos 12 meses do ano de 1577 – 85 anos depois da descoberta da América, 77 anos depois da descoberta do Brasil, 34 anos depois da formulação da teoria heliocêntrica por Copérnico – somente no Languedoc foram queimadas quatrocentas pessoas por bruxaria.

Em nome de Deus, o monarca era déspota absoluto sobre os destinos da nação, sobre a vida e sobre a morte dos súditos. Até mesmo Descartes colocava a ciência no mesmo plano da teologia e concluía os seus *Principia Philosophiae* reiterando que era “incomparavelmente mais certo que tudo o que havia sido revelado por Deus”. O arco-íris foi considerado, ao mesmo tempo, um sinal divino e um efeito da refração da luz. Newton estava convencido de que a primeira esfera celeste fora posta em movimento pelo centauro Quiron para ajudar os Argonautas (Voltaire fará ironia disso escrevendo que “um catequista proclama a existência de Deus às crianças, mas um Newton a proclama aos sábios”).

Enquanto isso, como vimos, o telescópio permitia desvendar os mistérios do infinitamente grande, e o microscópio permitia desvendar os mistérios do infinitamente pequeno; a taxa de mortalidade diminuía, a expectativa de vida aumentava, a população crescia, a economia melhorava, o tráfico marítimo e o comércio entre as nações se intensificavam, as monarquias absolutas confiavam a administração do governo central a uma nova classe de profissionais, muitos aristocratas iluminados transmitiam as suas ideias excêntricas à multidão dos servos e dos artesãos com os quais viviam em estreito contato. A rigidez de um mundo intolerante e violento já estava abalada pela constante presença de novas ideias, primeiro entre os intelectuais, depois, pouco a pouco, entre os aristocratas mais abertos, os membros mais inteligentes da corte, os profissionais mais inquietos. Locke, Descartes (incluído no *Index* da Igreja), Pierre Bayle ousavam negar a existência das ideias inatas, refutavam os dogmas e as verdades não demonstradas. Locke chegava a

pregar a tolerância, a igualdade, o aperfeiçoamento dos homens por meio de uma educação capaz de abraçar o saber científico e humanístico.

Bienséance e bienfaisance. Por motivos de *bienséance*, no século XVIII como no XXI, os praticantes eram muito mais numerosos que os crentes. Mas, pela primeira vez, a distinção entre laicos e religiosos, entre ateus e crentes, era explícita; pela primeira vez, pelo menos entre as elites intelectuais, o respeito às Escrituras e aos dogmas dava lugar a uma variada gama de comportamentos em relação ao sobrenatural. Havia os jansenistas intransigentes e os cristãos tolerantes; havia os deístas, os panteístas e os maçons, que professavam uma vaga religião natural, encorajados também pelos navegadores que decantavam a constitucional docilidade dos “bons selvagens” encontrados nas florestas do Novo Mundo; havia os politeístas, encorajados também pelos viajantes que atestavam a pacífica convivência de hinduístas, budistas, confucianos e taoistas na China e na Índia; havia, enfim, os ateus, encorajados pelos progressos da ciência à custa da fé.

Ateus são Hobbes, Spinoza e d’Holbach, segundo os quais “o tudo não pode ter um fim, porque fora disso não há nada a que se possa aspirar”. Crentes são Berkeley, Locke, Newton e Condillac. Agnóstico é Diderot, convicto de que “aquilo que acreditamos ser a história da natureza é apenas a história imperfeitíssima de um instante”. Cético é Hume, convicto de que cristianismo e deísmo, religião revelada e religião natural se originam todas do medo e da superstição, porque qualquer indagação sobre religião vagueia no escuro e “dúvida, incerteza, suspensão de juízo parecem ser o único resultado das nossas mais acuradas pesquisas em matéria de fé”. Pior de tudo, segundo Hume, são as religiões monoteístas, com as quais o homem, infantilizado pelo medo, procurou agradar a um só Deus, atribuindo-lhe onipotência e onisciência até fazê-lo criador do mundo. Panteísta é Voltaire, convicto de que existe uma ordem natural superior ao universo tangível, uma ordem indiferente à felicidade ou à infelicidade dos seres humanos, um “poder divino que resplandece tanto na sensação do mais humilde dos insetos quanto no cérebro de Newton”. Em sua opinião, o princípio de todas as coisas – dos vegetais aos minerais e aos animais – permanecerá para sempre oculto à razão humana, escondido nas mãos do mesmo Deus que impôs ao sol girar em torno do próprio eixo, revestido de luz. Voltaire fez Zelig, seu personagem rico em sabedoria, dizer que o Deus da religião natural, justo e benévolo, digno e fraterno, é o mesmo para um jovem e para um velho, para um francês e um egípcio, um hindu e um confuciano, um grego aristotélico e um celta druida. Para todo deísta, servir à sociedade é mais meritório que servir a Deus: “Prefiro dedicar às ações virtuosas o tempo que outros perdem em orações”, diz um personagem do conto *Aline e Valcour* do Marquês de Sade.

Mas para todos – os muitíssimos crentes, os muitos deístas e panteístas, os frequentes agnósticos, os pouquíssimos ateus verdadeiros – o homem é beneficiário de uma providencial *bienfaisance* (não importa se divina ou natural), que lhe assegura a otimista serenidade necessária para escapar à culpa penitencial da Idade Média e da Contrarreforma. A despeito da lenda bíblica do pecado original, o homem nasce em uma sua primitiva inocência, rico “de rigorosos e puros princípios de justiça... de habituais impulsos a uma ativa e iluminada benevolência, de uma sensibilidade delicada e generosa”, como diz Condorcet.

A Terra copernicana e o homem ptolomaico. A ciência, livre dos laços da fé, forte no seu rigoroso método experimental, avança independente e livre rumo à descoberta das verdades

naturais. Não existem ideias inatas: mesmo o senso do belo e do feio é relativo, dependendo do caráter e da criatura que observa. Condillac procura demonstrar, através da metáfora de uma estátua viva, que a nossa personalidade, o nosso *eu*, “nada mais é que a coleção das coisas que sente e das coisas que a sua memória desperta”. Kant formulará um novo sistema cognitivo, revolucionário para a filosofia no mínimo tanto quanto o sistema copernicano fora revolucionário para a cosmologia. Copérnico demonstrara que, contrariamente às aparências, não é o Sol que gira em torno da Terra, mas a Terra que gira em torno do Sol. Do mesmo modo, Kant demonstra que, contrariamente às aparências, não é o mundo conhecido que aparece para o sujeito tal como é, mas é o sujeito que determina a sua visão do mundo, colhendo dele os dados através dos sentidos para em seguida organizá-lo através de formas *a priori* de espaço e de tempo que traz dentro de si desde o nascimento. Mesmo quando, depois de ter estruturado sua ideia do mundo, o homem formula sobre ele os seus juízos, o faz com base nas suas categorias inatas. Em suma, o mundo existe por si (*noumeno*), mas aquilo que sabemos dele (*fenomeno*) foi por nós construído a partir das formas e a partir das categorias *a priori*. A posição excêntrica da Terra no universo é copernicana, mas a posição central do homem sobre a Terra é ptolomaica.

Durante todo o século XVIII, nos salões mundanos dos palácios aristocráticos, nobres e eclesiásticos, filósofos, artistas e profissionais livres discutiam sobre ciência e política de modo não menos obstinado do que nas academias científicas e nas lojas maçônicas. Enquanto isso, os comerciantes eram desdenhados, tidos como rústicos e limitados mesmo depois de terem se tornado ricos.

As ideias, portanto, formavam um só todo com a vida, constituindo um modelo de anticonformismo, laicidade e liberdade ao qual paulatinamente aderiram estratos cada vez mais vastos da sociedade. Ainda hoje, palavras como *libertino* e *libertinagem* remontam ao século XVIII. Entre os aristocratas, a fidelidade conjugal era posta no mesmo nível de uma superstição popular. Em 1750, um advogado parisiense afirmou que “de cada vinte senhores da corte, quinze são separados da mulher e têm amantes. Em Paris, nada é mais frequente, até mesmo entre a gente comum”.

O nascimento da sociologia

O barão poliédrico. Não menos inovadora e fecunda que a filosofia e a ciência foram a sociologia, as ciências políticas, o direito e economia do século XVIII.

Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de Montesquieu, mais conhecido pelo nome de Montesquieu (1689-1755), como todo bom iluminista, recebeu uma formação “politécnica”, que abraçava as disciplinas humanísticas junto das científicas, da anatomia à física e à botânica. O estilo das suas obras mais importantes o faz justamente ser considerado o pai da sociologia.

Fez um bom casamento por interesse e, mais tarde, aumentou o seu patrimônio ao herdar do tio uma conspícua fortuna, além do título nobiliárquico e do cargo de presidente do parlamento de Bordeaux. Isso não o impede de endividar-se a tal ponto que, para sobreviver decorosamente, foi obrigado a vender esses títulos. Aos 31 anos, entrou para a maçonaria; aos 36, fundou a primeira loja maçônica de Paris.

Alcançou a fama, em 1721, com apenas 32 anos, ao publicar *Cartas persas*, primeiro verdadeiro texto de sociologia, agudo na reflexão, original na forma, suficientemente distanciado a ponto de

garantir, em prazeroso estilo romanesco, a objetividade do ensaio científico. Montesquieu imagina dois viajantes persas em viagem pela Europa, onde, para sua surpresa, descobrem as próprias incongruências e ingenuidades, transformando-se em antropólogos às avessas. As cartas, trocadas entre Paris, Veneza e Isfahan, evidenciam as decadências paralelas dessas cidades através de um olhar irônico que indaga coisas e eventos com exótico erotismo, cobrindo de ridículo, no Oriente, o absurdo dos haréns; no Ocidente, o poder despótico da monarquia, do papado, do clero e da nobreza. Em conclusão, para escapar da fatal degeneração de toda monarquia em despotismo, é necessário seguir as leis da natureza, não a dos homens, sejam franceses ou persas. Na produção sociológica de Montesquieu, *Cartas persas* representa a *pars destruens* que assume como alvo a Igreja, o clero, os usos e os costumes de seu tempo.

Aos 39 anos, Montesquieu foi eleito para a Academia de França. Isso lhe permitiu uma longa viagem por Áustria, Hungria, Itália, Alemanha, Holanda e Inglaterra, durante a qual teve a possibilidade de comparar as constituições jurídicas das várias nações e os seus efeitos sobre os respectivos sistemas sociais. Aos 40, já rico em experiência e em estudos econômicos, políticos e antropológicos, estava pronto para enfrentar, com três obras-primas, a *pars construens* da sua monumental produção científica, destinada a tornar-se o fundamento de todo o pensamento liberal: em 1734, *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e sua decadência*; em 1748, *O espírito das leis*; em 1750, *Defesa do espírito das leis*.

Já famoso, Montesquieu retomou as suas longas viagens, agora por Hungria, Áustria, Itália e Inglaterra. Colaborou com a *Encyclopédie*. Morreu quase cego aos 66 anos.

Nos primeiros dezoito meses desde sua publicação, *O espírito das leis* teve 22 edições e 35 mil cópias: um recorde absoluto para aquela época. Foi publicada com a ajuda financeira da escritora Claudine Alexandrine Guérin de Tencin, baronesa de Saint-Martin-de-Ré, mãe de d'Alembert.

Madame de Tencin. Vale a pena deter-se sobre essa “bela e perversa canônica Tencin”, como a definiu Diderot, exemplo vivo da mistura típica do século XVIII entre religião, laicidade, poder e dinheiro. De recente nobreza, Madame de Tencin foi obrigada a tornar-se monja aos 16 anos; no dia seguinte à consagração, rompeu seus votos através de um notário; depois passou de convento em convento e, aos 30, finalmente conseguiu libertar-se das ordens religiosas. Apesar do pouco contato social por conta da sua longa clausura no convento, tão logo se transferiu para Paris, na casa da irmã, que recepcionava em seus salões, revelou dotes excepcionais de vivacidade, humor, cultura e falta de escrúpulos.

Não perdeu tempo em recuperar os anos perdidos na clausura. Engravidou de um jovem oficial e com ele teve um filho, que abandonou às portas da Igreja de Saint-Jean-le-Rond e voltou a revê-lo, somente de relance, uma única vez na sua vida. Esse menino era Jean-Baptiste d'Alembert, que se tornaria matemático, físico, filósofo, astrônomo e protagonista absoluto do Iluminismo, sem o qual a *Encyclopédie* não existiria.

A nossa indescritível ex-monja abriu, por sua vez, seus próprios salões, dedicados exclusivamente à política. Veio então a tornar-se – e isso era de conhecimento de todos – amante do primeiro-ministro, o cardeal Guillaume Dubois, a quem fornecia informações obtidas através da sua densa rede de amigos de alto escalão.

Madame de Tencin tinha duas paixões que frequentemente andam de mãos dadas: o dinheiro e o poder. Nutria um profundo amor pelo seu medíocre irmão, Pierre Guérin de Tencin. O seu

poliédrico ativismo permitiu-lhe atingir todos os seus objetivos: triplicou rapidamente o próprio capital já conspícuo, abrindo um banco e uma financeira para especular ações, negociando com financistas corruptos. Obteve o poder através do irmão que, graças a suas artimanhas, tornou-se cardeal arcebispo de Lion e depois ministro de Estado.

Mas nem tudo dá sempre certo: passando de amante em amante, chegou na alcova do banqueiro Charles-Joseph de La Fresnaye, que algum tempo depois se suicidou exatamente na entrada do salão da nossa Madame, deixando uma carta em que a culpava pela sua morte. Ao escândalo seguiu-se o cárcere, onde Madame de Tencin permaneceu por alguns meses, presa na cela ao lado daquela em que estava, contemporaneamente, Voltaire, seu pior inimigo e detrator.

Recuperada a liberdade, retomou a intensa atividade dos seus salões, para onde voltaram os mais belos nomes da *intelligentsia* parisiense: cientistas, literatos, políticos, diplomatas, financistas, magistrados, eclesiásticos de várias nacionalidades. Galante, carreirista, calculista maliciosa, cáustica e mesmo má, mas também vivaz, genial, decidida, corajosa, Madame de Tencin foi refinada escritora e generosa mecenas. Sem sua ajuda, *O espírito das leis* do nosso Montesquieu não teria tido a edição de 1749. Bastaria esse mérito para perdoar-lhe seus vícios privados e suas virtudes públicas.

Entre estas últimas, a de escritora teve destaque. Madame de Tencin publicou anonimamente numerosos romances e apenas depois da sua morte foi o próprio Montesquieu a revelar a verdadeira identidade da autora, escrevendo ao abade De Guasco: “Madame de Tencin é a autora das obras que foram creditadas até hoje a M. de Pont-de-Veyle, seu sobrinho. Creio que apenas M. de Fontenelle e eu sabemos a verdade.” De 1735 é o breve, vivaz e elegante romance *Mémoires du comte de Comminge*, que logo obteve grande sucesso. Quatro anos depois apareceu, também sob pseudônimo, *Le Siège de Calais, nouvelle historique* [O cerco de Calais, um romance histórico]. Postumamente foram publicados um romance incompleto, *Anecdotes de la cour et du règne d'Édouard II, roi d'Angleterre* [Contos da corte e do reino de Eduardo II, rei da Inglaterra] e *Les Malheurs de l'amour* [As desgraças do amor], que Voltaire definiu sarcasticamente como de “insípida e fastidiosa frieza” mas que à época foi um dos nove romances mais lidos na França e hoje é uma prazerosa obra-prima da literatura do século XVIII.

Em seus romances, Madame de Tencin reivindica o papel das emoções em relação à razão e reivindica a dignidade da mulher em relação às prevaricações dos homens. Se acrescentarmos a isso o refinamento do estilo literário e o prazer das tramas, é forçoso concluir que a nossa Claudine Alexandrine é **um bom testimonial** do sistema social em que foi elaborado o modelo iluminista. E, por isso, detive-me sobre a sua figura mais do que, aparentemente, pareceria necessário.

Antes e depois do terremoto. Mas voltemos ao nosso amado Montesquieu e à sua obra-prima. Entre 1715 e 1740, a estabilidade econômica e política é propícia à fé deísta e ao comportamento sereno dos intelectuais; depois as duas grandes guerras (a de 1740-48 e a dos Sete Anos) determinarão a inquietação destinada a culminar na Revolução Francesa. Particularmente desastrosa foi a Guerra dos Sete Anos (1756-1763), que envolveu não apenas a Grã-Bretanha, Prússia, França, Áustria e Rússia, mas também as respectivas colônias, determinando aquela que Winston Churchill corretamente definiu como a primeira e verdadeira Guerra Mundial. Segundo as estimativas de Frederico II, o conflito resultou na carnificina de 33 mil civis e 853 mil soldados, aos quais devem ser acrescentados os muitos camponeses mortos de fome devido à devastação das

colheitas.

No mesmo desastroso período, à loucura da guerra se somou a da natureza, com o terrível terremoto que em 1º de novembro de 1755 destruiu Lisboa e os territórios limítrofes, e foi sentido em grande parte da Europa, da África e também da América. Metade de Lisboa e um terço de toda a sua população destruídos, no Marrocos os mortos foram 10 mil, Argélia e Marrakesh foram destruídas em grande parte.

Interpretando o desastre, ainda mais pelo fato de ter ocorrido no feriado de Todos os Santos, como uma punição divina pelo massacre dos índios nas missões dos jesuítas na América do Sul, Portugal pôs fim às suas ambições coloniais. Por sua vez, muito iluministas, encabeçados por Voltaire, interpretando o fenômeno como demonstração da bizarra crueldade do acaso, colocaram fim à sua ilimitada confiança na bondade da natureza, inclinando-se do otimismo para o pessimismo.

Separações dos poderes. As obras de Montesquieu amadureceram a reboque dessas duas épocas e valorizaram-lhes genialmente os ensinamentos contraditórios.

Se a história da humanidade não é fruto da Providência divina, o que lhe determina o desenvolvimento e o espírito? Se tivermos coragem de refutar a apressada, infantil e simplista justificativa teológica para todos os eventos humanos, que explicações científicas será necessário adotar, garantindo à sociologia e à ciência política a mesma confiabilidade atribuída às ciências exatas? Montesquieu se aplica à tarefa titânica de responder a essas perguntas, e as obtém 27 anos depois de *Cartas persas*, com *O espírito das leis*, obra-prima absoluta de toda a produção sociológica mundial, logo atacada pelos jesuítas e pelos jansenistas, criticada pela Sorbonne e depois colocada no *Index*.

Segundo Montesquieu, as forças sociais que determinam o curso da história e o espírito das leis são de ordem geográfica, climática, econômica, política e religiosa. Todo sistema social é fruto de forças diversas como “o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os usos e os costumes: a partir dos quais se forma um espírito geral que é resultado disso”. Todos esses fatores, e a sua respectiva interação, determinam o temperamento de um povo, a sua agressividade ou passividade. Daí a diferença entre nações como a Holanda, capaz de vencer as dificuldades naturais e moldar o território em função da própria sobrevivência, e povos que permanecem sufocados pelas condições naturais, incapazes de transformá-las. Daí o protestantismo e a rejeição calvinista à autoridade episcopal, determinados por razões climáticas e políticas. Daí a teoria budista da metempsicose, determinada por razões geográficas. Daí as três formas de possível governo: republicano, monárquico e despótico. Daí a superioridade da constituição inglesa, que consegue valorizar os aspectos melhores de todos esses três regimes, evitando-lhes os defeitos. Daí o objetivo primário e irrenunciável das leis: salvaguardar a liberdade individual, fazendo dela o cerne do sistema social.

Uma vez que o “poder absoluto corrompe absolutamente”, é necessário manter claramente separados o poder legislativo, que faz as leis, o executivo, que as põe em prática, e o judiciário, que pune os transgressores: “Uma soberania indivisível e ilimitada é sempre tirânica... Tudo seria perdido se o mesmo homem, o mesmo corpo de anciãos, de nobres ou do povo exercesse esses três poderes.”

Por sua vez, são três também os tipos de governo das nações: a república, em que o povo é ao mesmo tempo monarca e súdito, é baseada na igualdade e no amor à pátria; a monarquia, é baseada

na honra e na ambição pessoal; o despotismo, pelo qual uma única pessoa concentra em si todos os poderes, fere a liberdade dos cidadãos e, por isso, é baseado no medo.

Liberdade não significa fazer tudo aquilo que se quer, mas fazer só aquilo que as leis consentem. Para agilizar a organização do Estado, é necessário “que o povo faça, por meio dos seus representantes, tudo aquilo que não possa fazer por si”. Os representantes devem ser eleitos periodicamente: em uma primeira fase, apenas pelos cidadãos dotados de determinadas propriedades, depois ampliando gradativamente o direito de voto até alcançar o sufrágio universal.

A arte mais indispensável e nobre é a de criar e organizar uma sociedade: dela depende o bem-estar e o desenvolvimento de todas as outras artes.

A emancipação da economia

As ideias de Montesquieu, rapidamente difundidas na Europa e na América, dão a contribuição fundamental à força centrífuga por meio da qual a sociologia se libertará da filosofia e a economia se libertará da política.

A marcha da economia em direção à emancipação das outras disciplinas é encaminhada entre 1756 e 1758 por um grupo de estudiosos próximos à *Encyclopédie* – entre os quais Quesnay, de Mirabeau, Turgot – que dá vida à escola fisiocrática, segundo a qual a agricultura é a única verdadeira base de qualquer sistema econômico. É ela quem cria riqueza, produzindo os bens da natureza, enquanto a indústria se limita à transformação e o comércio se limita à troca. Os camponeses representam a única classe realmente produtiva, porque geram riqueza, cultivando a terra com os próprios braços; os proprietários de terras, limitando-se a investir os seus capitais e apropriarem-se dos produtos da terra, constituem a classe ociosa; os industriais e os consumidores, limitando-se a transformar os frutos da terra em produtos acabados, ou a consumi-los, constituem a classe estéril.

A polêmica do século XVIII entre fisiocratas, ligados à terra e favoráveis ao despotismo esclarecido, e mercantilistas, convencidos de que a potência de uma nação depende da prevalência das exportações sobre as importações, antecipa, de certa maneira, a atual polêmica pós-industrial entre economia real, feita de fábricas e bens materiais, e economia virtual, feita de conhecimentos, informações, símbolos, valores e estética.

Serão David Ricardo e Adam Smith a deslocar o eixo do processo econômico para o trabalho e para a indústria. Com eles terá início a economia “clássica”, segundo a qual o crescimento do produto interno bruto pode ser infinito; o trabalho é uma mercadoria, sujeita como todas as mercadorias à lei da oferta e da procura; a busca de lucros por parte do cidadão individual se transforma automática e certamente em vantagem para a sociedade como um todo; longe de ser um pecado, a riqueza é um mérito; apesar do Evangelho, o camelo pode passar pelo buraco da agulha e o rico, se não for acolhido no improvável reino dos céus, terá de qualquer modo conquistado um lugar de destaque no certíssimo reino desta terra.

Tal como a França ainda rural e mercantil forneceu as melhores contribuições para a transformação da teoria política, a Inglaterra, que se prepara para ser tornar industrial, fornecerá as melhores contribuições para a transformação da teoria econômica.

Paris e Londres

Paris é um mundo. No século XVIII, a França representa no Ocidente o Estado mais sólido, o país-guia. O papel e o prestígio de Paris são comparados com o de Atenas, na Grécia. Goldoni, ao chegar lá em 1761, fica deslumbrado, e observa que “Paris é um mundo. Há muita coisa boa, há muita coisa má. Ide ao teatro, aos passeios, aos lugares de diversão, tudo está cheio. Ide à igreja: multidão por todos os lados”.

Como na Atenas de Péricles, também em Paris não há analfabetismo. Os jovens merecedores usufruem de bolsas de estudos. Os livros – sobretudo aqueles colocados no *Index* e comprados às escondidas – custam caro, mas são igualmente roubados. Não é apenas *O espírito das leis* a obter grande sucesso: nos doze meses de 1789, *Cândido*, de Voltaire, teve oito edições. A imponente e caríssima *Encyclopédie* (a primeira edição custava 280 libras) recolheu 4 mil assinaturas. As revistas aumentaram a olhos vistos as suas tiragens: o *Mercur*, que em 1748 estava disponível em 26 cidades, em 25 anos duplicará a sua difusão.

Difundiu-se um sadio contágio de leitura: um viajante alemão em Paris observou que “todos, e especialmente as mulheres, têm um livro no bolso. Mulheres, crianças, operários, jovens aprendizes leem nos seus locais de trabalho... Os lacaios atrás das carruagens, os cocheiros à frente delas, os soldados nos quartéis e os *commissionaires* nos seus postos”. No gênero literário, triunfam o romance, a ironia, o *pamphlet*, adorados nos *salon* e nos clubes, perseguidos ou tolerados pela Inquisição, obrigados, contudo, a reduzir cada vez mais a sua virulência. “As bruxas”, dirá Voltaire, “deixaram de existir desde quando nós paramos de queimá-las”.

De toda essa efervescência cultural estavam excluídos apenas os camponeses, presos às suas lendas de fantasmas, de santos e de endemoniados, reféns culturais dos párocos do campo. Na cidade, o capítulo da catedral e a aristocracia dividiam o poder e compartilhavam a mundanidade. Os nobres permaneciam fiéis a um código de honra de tipo militar; os seus privilégios – prestígio, direitos, luxo, *grand tour* – eram proporcionados pelas suas rendas agrárias e financeiras, às quais, em pouco tempo, se somarão os lucros industriais e os ganhos comerciais.

A língua, a moda, os usos, os costumes e a estética francesa ditam as normas a toda a Europa; em todo lugar, os aristocratas falam francês e têm em casa uma boa biblioteca, provida de livros franceses.

Londres é um mundo às avessas. Mas Londres busca disputar com Paris o papel-guia dos novos tempos.

Podemos dizer que o Iluminismo, o Século das Luzes, se inicia com a segunda, gloriosa e silenciosíssima Revolução Inglesa de 1669, e termina com a primeira, intransigente e cruelíssima Revolução Francesa de 1789.

Em 1649, o parlamento inglês tinha posto fim, de uma vez por todas, à monarquia absolutista na Inglaterra, decapitando Carlos I, da casa de Stuart. Sucedeu-lhe o seu filho Carlos II e em seguida seu outro filho Jaime II, também ele católico, que tentou restaurar o poder real diante do parlamento e dos anglicanos. O parlamento se dividiu em duas facções, ainda hoje vivas e antagônicas, embora por motivos e com realizações diferentes: os Tory, latifundiários, conservadores, alinhados com os católicos e com o rei; os *whigs*, comerciantes, progressistas, protestantes, alinhados contra os reis.

Prevaleceram os últimos, e, em 1689, o parlamento britânico elaborou o documento fundador do

sistema constitucional inglês: o *Bill of Rights* que tinha como significativo título original *An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown* [Uma lei declarando os direitos e liberdades do indivíduo e estabelecendo a sucessão da coroa]. O documento estabelecia a liberdade de expressão e o livre debate no parlamento; a proibição ao rei de abolir leis ou impor tributos sem o consenso do parlamento; a livre eleição dos parlamentares; a proibição ao rei de manter um exército fixo em tempos de paz sem o consenso do parlamento; a rejeição a submeter-se a um eventual rei católico; a frequência com que se devia reunir a assembleia parlamentar; a proibição ao rei de perseguir os seus súditos por motivos religiosos.

Jaime II recusou-se a assinar o documento e fugiu para a França. Em seu lugar, o parlamento chamou o holandês Guilherme III d'Orange, protestante. Como dirá Burke, recordando aquele evento, “naquele período para sempre memorável, a letra da lei foi suspensa em favor da substância da liberdade”.

Por isso, a Inglaterra tem seu *Bill of Rights* desde o fim do século XVIII. Sua constituição é tão avançada a ponto de ser considerada exemplar por Montesquieu, servindo de modelo para as constituições liberais do século XIX.

Em breve Descartes terá de ceder a Newton o cetro de *maître à penser*, e a Inglaterra elaborará uma visão de mundo independente e com frequência oposta à parisiense. Não há fenômeno natural ou social que seja explicado do mesmo modo aquém e além do canal da Mancha. Voltaire ironiza que, se um francês chegasse em Londres, encontraria um universo às avessas: “Deixou o mundo cheio e o encontra vazio... Em Paris, representa-se a Terra como um melão; em Londres, é achatada nos dois polos. Para um cartesiano, a luz existe no ar; para um newtoniano, vem do sol e chega aqui em 26 minutos e meio.” Se na França todos amam os romances de ficção, na Inglaterra todos desejam informações sobre acontecimentos reais: em 1702, saiu o primeiro jornal diário; em 1753, os jornais chegaram a vender 7 milhões de exemplares.

A cultura globalizada

Um clube de clubes. Depois da globalização cultural realizada sistematicamente por Roma com os exércitos, o teatro, as termas e depois com a religião cristã, uma segunda globalização cultural – dessa vez estendida até a América do Norte, a América Latina, a Ásia e a África – será realizada pelo Iluminismo. “Hoje, o que quer que se diga, não há mais uma França, uma Alemanha, uma Espanha”, escreve Rousseau, “não há sequer ingleses; há apenas europeus. Todos têm os mesmos gostos, as mesmas paixões, os mesmos hábitos de vida”.

Quando era secretário de Estado, Henry Kissinger ironizou sobre a divisão da Europa em vários países dizendo que, se desejassem falar com os Estados Unidos, bastava telefonar para a Casa Branca, ao passo que se quisessem falar com a Europa, não se sabia a quem chamar. Ao contrário, Hume, já dois séculos antes, compreendera que era exatamente a polifonia dos países, das línguas e das culturas a conferir pluralidade e grandeza ao velho continente, graças à dupla vantagem de que a separação cria espaços de liberdade (não por acaso os perseguidos podiam escapar de um país para o outro) e, ao mesmo tempo, as relações comerciais e políticas criavam uma rede unificadora.

A Europa parecia a Voltaire como “uma grande república dividida em Estados equivalentes”, e a cultura comum fazia de toda a nobreza europeia e de todos os intelectuais uma espécie *de club de clubs* ou *salon de salons*. Todo iluminista passava com desenvoltura de um país a outro, ou por

motivos de estudo, ou para engajar-se ao lado de poderosos, ou para fugir de perseguições de outros poderosos. Depois de uma temporada em Londres e na Itália, Voltaire compara os franceses, ingleses e italianos, concluindo: “Não sei a qual das três nações deveríamos preferir, mas tem sorte aquele que souber aproveitar os seus diversos méritos.”

O *grand tour* representa a coroação indispensável dos estudos realizados na pátria. Montesquieu percorre a Europa antes e depois de ter escrito *O espírito das leis*; Voltaire passou uma temporada na Inglaterra; a Paris, chegam Hume e Sterne vindos da Inglaterra, Beccaria vindo de Milão e Galiani, de Nápoles; Rousseau viaja como um cigano por meia Europa; Maupertuis, La Mettrie e Voltaire vão a Berlim para colocar-se sob a proteção de Frederico II; Diderot segue para a Rússia como conselheiro de Catarina II.

Além disso, enquanto se multiplicavam as sociedades científicas e acadêmicas, suas descobertas eram acolhidas com igual entusiasmo por ateus, teístas, agnósticos, crentes e teólogos, difundindo-se também graças ao fato de que o francês havia substituído o latim no papel de língua universal.

Segundo o caso, como veremos, as igrejas e os monarcas toleravam ou impediam essa globalização iluminista, elogiavam ou perseguiam os seus pensadores: os protestantes, defendendo com a espada desembainhada a racionalidade do cristianismo; os católicos, reiterando os seus mistérios.

O novo mundo. As ideias iluministas, que no Velho Mundo permanecem mais verbo que carne, ao atravessar o oceano, criaram sólidas raízes no Novo Mundo, onde provocaram, através de um longo conflito revolucionário (1775-1783) a libertação das treze colônias da Inglaterra e o nascimento dos Estados Unidos.

O documento com a declaração de independência foi preparado por três iluministas – Thomas Jefferson, John Adams e Benjamin Franklin – e assinado em 4 de julho de 1776, na Filadélfia. Em 30 de novembro de 1782, Reino Unido e Estados Unidos firmaram a paz. Como representante dos Estados Unidos, assinou novamente o iluminista Benjamin Franklin.

O alinhamento de vários estados com um ou com outro lado estendeu os efeitos da guerra até as Antilhas e às Índias, além da Europa. Ao final desse cataclismo, a geopolítica do planeta foi redesenhada em muitos pontos, e o colonialismo foi obrigado a redimensionar a si próprio, cedendo Minorca à Espanha, e o Senegal e Trinidad e Tobago à França.

Vale a pena sublinhar a figura de Franklin (1706-1790) por ser um modelo no panteão iluminista. Dividindo suas atividades entre ciência e política, como cientista contribuiu para o progresso dos estudos sobre eletricidade, meteorologia e anatomia; como político, foi um dos principais protagonistas da Revolução Americana, a ponto de ganhar o significativo título de “Primeiro Americano”.

Nascido em uma família paupérrima, décimo quinto de dezessete filhos, exerceu, como Rousseau, muitas profissões: foi jornalista, escritor, tipógrafo, diplomata, editor, ativista, deputado. Mas, diferente de Rousseau, foi um autodidata muito mais pragmático e conseguiu conjugar a imaginação com o concreto, os grandes ideais com a exigência prática de melhorar a vida cotidiana. Maçom, como muitos outros iluministas, foi o primeiro a propor a introdução da hora legal e estava entre os primeiros a imprimir papel-moeda americano. Contribuiu, na Pensilvânia, para a criação da primeira biblioteca pública e do primeiro corpo de bombeiros voluntários, fundou a Sociedade Filosófica Americana e a Universidade da Pensilvânia, foi presidente da Sociedade

Antiescravagista Americana, e instituiu o Ministério dos Correios.

Sobretudo, definiu e encarnou o *ethos* americano que faria dos Estados Unidos o país mais moderno e poderoso dos dois séculos sucessivos. Nele se fundem valores pragmáticos e valores sociais: rigor pedagógico, operosidade e parcimônia com espírito democrático e intransigência em relação a todas as formas de autoritarismo, político ou religioso que seja.

Franklin foi o único dos 33 Pais Fundadores a contribuir de modo determinante para a elaboração de todos os três documentos fundamentais da história americana: os artigos da Confederação (1754), a declaração de independência (1776) e a Constituição (1787). Todos os três atos referem-se aos princípios do Iluminismo e do jusnaturalismo, proclamando a igualdade de todos os cidadãos, a não alienabilidade dos direitos naturais, nos quais se incluem a felicidade, e o direito do povo a rebelar-se contra a autoridade constituída.

Foi grande apaixonado da natação e do xadrez (o seu manual *Morals of Chess* ainda é apreciado pelos enxadristas), vegetariano (a essa prática atribuía o mérito da sua perspicácia e da sua rapidez de aprendizado), ótimo conhecedor das línguas francesa e italiana, tocava violino, harpa e violão. Ao lado dos estudos teóricos e das observações científicas (escreveu tratados de economia e de física, estudou os tornados e a corrente do Golfo, que lhe concederam numerosos títulos honoríficos e a admissão à Royal Society), Franklin experimentou ou aperfeiçoou numerosas invenções práticas: as nadadeiras, o odômetro, as lentes bifocais, a cadeira de balanço, a iluminação pública, o cateter, o fogão de Franklin, a bateria elétrica e o para-raios. Este último, em minha opinião, fornece a metáfora mais eloquente do Iluminismo. Que outra coisa além do raio, de fato, representara o poder para sempre invencível, o capricho imprevisível da natureza, a arma de Zeus, a seta de Mercúrio, a vingança do Deus dos exércitos, o flagelo sobrenatural evitado apenas com ladainhas e esconjuros? Pois bem, tudo isso foi reduzido por Franklin a uma questão de descargas elétricas, de polos positivos e negativos, de condutores e dispersores de energia, cientificamente calculáveis e facilmente domesticáveis. O para-raios constituía a prova mais evidente e imediata de que a mente humana, liberta das fábulas teológicas e armada de racionalidade científica, estava em condições de explicar e dominar cada mistério da natureza.

Mas o que é o Iluminismo?

Para onde vai o pensamento. Segundo o estudioso italiano Paolo Casino, com Voltaire e Rousseau, com Diderot e d'Alembert, o termo *Iluminismo* indicava “o uso laico da razão na busca filosófica e científica, até se tornar a palavra de ordem de uma elite de intelectuais que se sente investida em uma missão comum: promover o saber antimetafísico fundado nos sucessos do método experimental, banir os preconceitos e as superstições, fazer triunfar o espírito de tolerância, iluminar as consciências, difundir a educação e a cultura em todos os estratos sociais, reformar as instituições, limitar a influência das igrejas sobre os Estados e sobre a educação”.

Quando hoje dizemos *Iluminismo*, o nosso pensamento vai a conceitos como a posse universal de direitos naturais e inalienáveis; as liberdades pessoais, a começar pela liberdade de expressão, do livre-pensamento e da livre vontade; a autonomia de juízo; a emancipação da escravidão da tradição, do poder, da história, da transcendência, da magia, da emotividade, da revelação; o primado da razão, o conhecimento libertador, o progresso; o racionalismo, o experimentalismo e o empirismo; a laicidade; a busca pela felicidade terrena no lugar da busca pela salvação

ultraterrena; a teoria lockiana dos limites da soberania, a soberania do povo, a rejeição ao absolutismo; a igualdade, a democracia, o contrato social, o governo através do consenso, a divisão equilibrada dos poderes, o jusnaturalismo; a tolerância, a filantropia, a dignidade dos pobres, das crianças, dos excluídos; a abolição da escravidão, da tortura e da pena de morte; o otimismo; o apreço das virtudes naturais do bom selvagem; o otimismo com relação às possibilidades humanas; o pessimismo com relação à ação devastadora da civilização equivocada. Mas também o cientificismo, o sensacionismo, o materialismo, a libertinagem, a frivolidade. E, sobretudo, a leveza guiada pela intenção: aquela pela qual, dois séculos depois, Paul Valéry dirá que “é preciso ser leve como uma andorinha, não como uma pluma”.

O pensamento vai também à pesquisa social, à psicologia experimental, à discussão gnosiológica sobre as relações entre homem e ambiente, entre a natureza e a cultura; ao jusnaturalismo, ao cálculo infinitesimal, à mecânica analítica, ao cálculo das probabilidades, à geometria não euclidiana, à física matemática, à exploração da estrutura da matéria, à anatomia e à morfologia comparada, à embriologia e à fisiologia, à separação dos gases.

Pensamos, além disso, na pintura de Chardin e Watteau, no teatro de Goldoni e Lessing; na música de Rameau, Bach, Vivaldi, Pergolesi e Mozart; na física de Newton e Lagrange; na filosofia de Kant, Voltaire, Rousseau, Diderot e d’Alembert; na economia de Galiani, Quesnay e Smith; no direito de Beccaria, Giannone e Filangieri; na literatura niilista de La Mettrie e do Marquês de Sade, que faz implodir os valores da aristocracia decadente.

E, enfim, o nosso pensamento vai aos epicentros vitais do pensamento iluminista: a Londres e a Milão, a Nápoles e a Lisboa, a Amsterdã e a Berlim, a São Petersburgo e a Washington. Mas sobretudo a Paris.

A humanidade como fim. Em 1784, Immanuel Kant, em seu ensaio *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [Uma resposta à questão: o que é Iluminismo?], explica o movimento em termos simples:

Minoridade é a incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem ser guiado por outro. Imputável a si mesmo é essa minoridade se a sua causa não depende de defeito de inteligência, mas da falta de decisão e da coragem de servir-se do próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere aude!* Tem a coragem de servir-te da tua própria inteligência – é, portanto, o lema do Iluminismo. Preguiça e vileza são as causas pelas quais uma parte tão grande dos homens, depois que a natureza há muito já os libertou da heterodireção (*naturaliter maiorennnes*), permanece, todavia, voluntariamente em estado de minoridade pela vida inteira, e por isso é tão fácil para os outros erigir-se como seus tutores. É tão cômodo ser menor! Se tenho um livro que pensa por mim, um diretor espiritual que tem consciência por mim, um médico que decide por mim sobre a dieta que me convém etc., eu não tenho mais necessidade de pensar por mim. Contanto que eu seja capaz de pagar, não tenho necessidade de pensar: outros assumirão por mim essa desagradável ocupação. Para assegurar que a enorme maioria dos homens (e com eles todo o belo sexo) considere a passagem para o estado de maioridade, além de difícil, também muito perigosa, prontamente se colocam à disposição deles aqueles tutores que assumiram para si com tanta benevolência a alta supervisão sobre eles. Depois de tê-los, em um primeiro momento, emburrecido como se fossem animais domésticos e de ter cuidadosamente evitado que essas pacíficas criaturas ousassem mover um passo para além do cercadinho para crianças em que as aprisionaram, em um segundo momento mostram-lhes o perigo que os ameaça caso tentem caminhar por si mesmos.

Segundo Montesquieu, “todo homem que, supõe-se, possua um espírito livre deve guiar a si próprio”. Para os iluministas, ninguém deve delegar a outrem as próprias decisões. Todo indivíduo é autônomo, livre e responsável. Segundo Spinoza, “é homem livre aquele que vive em conformidade apenas com os ditames da razão”. Segundo Diderot, todo homem deve ser “um filósofo que, sem dar nenhuma importância ao preconceito, à tradição, à antiguidade, ao consenso

universal, à autoridade, em resumo, a tudo aquilo que domina a multidão dos espíritos, ousa pensar autonomamente”. Sendo livre e autônomo, todo indivíduo tem liberdade de expressão e de opinião e pode organizar livremente a sua vida privada.

A autonomia, a liberdade de pensamento e de ação encontram, todavia, um limite intransponível, a interdição natural de instrumentalizar os outros aos próprios objetivos: “Age de modo a tratar a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa de outrem, sempre como fim e nunca simplesmente como meio”, diz Kant.

Para explicar o universo, não é mais necessário Deus com as suas Sagradas Escrituras: basta a ciência. Por isso, a demonstração racional e o experimento empírico suplantam a metafísica e a teologia; a rejeição às práticas ocultas e à ciência suplantam o sentido de sagrado e o mistério; as leis da natureza, profundamente analisadas pela razão humana, suplantam aquelas consideradas como dons da divina Providência, religiosa e acriticamente aceitas; o consenso dos governados e o contrato social suplantam o absolutismo régio atribuído à vontade divina; a liberdade, a autonomia e o trabalho como fonte de bem-estar suplantam o privilégio adquirido gratuitamente por direito hereditário.

A existência doce. O valor privilegiado por Kant é a autonomia de juízo. Mas ser autônomo não quer dizer ser autossuficiente. Em *Emílio ou da educação*, Rousseau escreve: “Cada um perceberá que a própria felicidade realmente não está em si, mas depende de tudo aquilo que o circunda.” Todo indivíduo, desde o nascimento, tem necessidade dos outros para sobreviver e satisfazer a própria necessidade de socialização: “A nossa existência mais doce”, insiste Rousseau, “é feita de relações e é coletiva, e o *eu* mais profundo não está completo em nós. Em suma, o homem nessa vida está em uma condição tal que nunca chega a desfrutá-la plenamente sem a ajuda dos outros”.

Não se trata apenas de utilitarismo e de solidariedade, mas também de justa satisfação das necessidades afetivas: “Destruí o amor e a amizade; o que resta no mundo que seja digno de ser aprovado?”, pergunta-se Hume.

Mais tarde, a propósito da felicidade, Marx irá ainda mais longe:

A experiência define como felicíssimo o homem que tornou feliz o maior número de outros homens... Se escolhemos na vida uma posição em que possamos melhor operar pela humanidade, nenhum peso nos pode envergar, porque os sacrifícios são para o benefício da humanidade; então, não provaremos uma alegria mesquinha, limitada, egoísta, mas a nossa felicidade pertencerá a milhões de pessoas, as nossas ações viverão silenciosamente, mas para sempre.

Sair da selva. O homem aspira à harmonia, mas vive no marasmo. Em *História natural da religião*, Hume defende que “uma perpétua guerra avança contra todas as criaturas viventes”; o protagonista de *O sobrinho de Rameau*, de Diderot, afirma que “na natureza, todas as espécies se devoram entre si, todas as classes se devoram entre si na sociedade”; no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, Rousseau diz que “nossos males, em sua maioria, são obra nossa, e a quase todos eles evitaríamos mantendo a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos fora prescrita pela natureza”. Em *De l'esprit*, Helvétius escreve: “Logo depois da sua formação, toda sociedade, conforme a particular situação em que se encontra, avança mais ou menos rapidamente em direção à escravidão”; no *Sistema da natureza*, d’Holbach afirma: “O homem é mau, não porque tenha nascido mau, mas porque assim se tornou. Quase em todos os lugares ele vive como escravo.”

O Iluminismo se oferece ao novo homem como via filosófica, científica e existencial para sair

dessa selva e reconquistar a felicidade, sacrificando o próprio ganho pessoal para o bem da comunidade (Kant) e propiciando uma obra de reeducação orientada à simplicidade espartana (Rousseau) do momento em que a educação dos ricos leva a uma sociedade falsa e viciosa.

Iluminismo é o primado da autodeterminação, mas é também o primado da razão sobre a superstição, da igualdade sobre a hierarquia, da tolerância sobre a perseguição, da laicidade sobre a religião, da especulação científica sobre a revelação divina.

“O Iluminismo”, escreve Norman Hampson, “foi um comportamento mental, mais que uma orientação científica e filosófica. Poucos seguiram de perto as discussões intelectuais que se desenvolveram entre alguns homens em Londres, e sobretudo em Paris; e ainda menos foram aqueles que aceitavam as conclusões de todos os pensadores mais revolucionários. Mas, não obstante as variantes locais e as contradições individuais, novos valores se difundiram lentamente através da Europa culta”.

Quais eram esses valores conotativos do Iluminismo? Alguns já vimos: Hampson indica outros; Todorov indica outros mais. Contudo, não há historiador que, atravessando as múltiplas camadas do húmus iluminista, não enriqueça o elenco com outros preciosos achados.

A felicidade tutelada. A vida tem um sentido não porque tende à salvação eterna, mas porque tende à felicidade terrena. Se a felicidade individual e coletiva, aqui e agora, é o escopo do homem, dever do Estado é tornar-lhe possível o alcance deste objetivo, tutelando as iguais oportunidades e removendo as barreiras. Em junho de 1776, Thomas Jefferson escreve em seu diário: “Tenhamos por verdades notórias que todos os homens são criados iguais; que são dotados pelo seu criador de direitos inalienáveis; que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade.” Poucos dias depois, em 4 de julho de 1776, essas palavras, destinadas a permanecer célebres, tornaram-se a terceira e a quarta linha da declaração de independência dos Estados Unidos da América. O texto prossegue dizendo que “toda vez que uma forma de governo se revele lesiva para esses fins, o povo tem o direito de mudá-la ou aboli-la, e de instituir um novo governo, que tenha seu fundamento nesses princípios e organize suas relações de uma forma que pareça mais idônea para gerar a sua segurança e felicidade”.

Mais de cem anos depois, será Max Weber a criticar essa decisão dos pais fundadores: “Creio”, ele escreverá, “que devemos renunciar a colocar a felicidade humana como meta da legislação social... Nós queremos cultivar e manter aquilo que nos parece de valor no homem: a sua responsabilidade pessoal, a sua profunda dedicação às coisas mais elevadas, aos valores espirituais e morais da humanidade”.

Interdisciplinaridade. Acima de tudo, deve ser revelada a cultura interdisciplinar de todos os mestres do Iluminismo. Apesar de terem em comum a etiqueta de *philosophes*, de fato eles foram todos cultores tanto de matérias científicas quanto de matérias humanísticas: d’Alembert, por exemplo, foi filósofo, matemático, ensaísta, físico, astrônomo; Voltaire foi filósofo, historiador, dramaturgo, poeta, romancista, ensaísta, autor de fábulas e de aforismos; Diderot foi filósofo, romancista, ensaísta e crítico de arte; Rousseau foi filósofo, pedagogo, romancista e musicista; Condorcet foi matemático, economista, filósofo e cientista político. Todos eles exerceram inúmeras profissões, viajando por toda a Europa, participando de salões, grupos de estudo e academias científicas e literárias, colaborando na *Encyclopédie*, obra interdisciplinar por excelência,

construída em um intenso trabalho em grupo.

Internacionalismo. Um valor cultivado pelos iluministas e ao qual já nos referimos, foi o internacionalismo, que fornecia a todos eles um mínimo denominador comum cultural. “Sou homem por necessidade, e francês apenas por acaso”, dizia Montesquieu. Através de viagens, leituras, correspondências epistolares, criava-se em toda a Europa um confronto acirrado e fecundo entre ideias científicas, artísticas e filosóficas. Os iluministas opunham-se a todo nacionalismo e repudiaram toda e qualquer pretensa superioridade de um país sobre os outros. Em 1768, Diderot escreveu a Hume: “Meu caro David, vós pertenceis a todas as nações e não pedis nunca a um infeliz o seu certificado de batismo. Eu me vanglorio de ser, como vós, cidadão da grande cidade do mundo.”

Historicismo. Os iluministas sempre adotaram o cuidadoso historicismo, inserindo com extrema precisão todo fenômeno em seu contexto temporal, definindo-lhe os contornos, comparando-lhe e examinando-lhe a importância.

A própria idade da Terra e a existência da nossa espécie foram calculadas com critérios totalmente novos, que antecipam a paleontologia moderna e a nossa biologia evolucionista. Em 1788, o geólogo inglês Hutton escreve: “Não vemos pistas de um início nem perspectiva de um fim.” Segundo Leibniz, “talvez, em algum tempo ou lugar do universo, as espécies dos animais são, ou foram ou serão, mais sujeitas a mudanças do que atualmente o são”. E, em 1753, Buffon lança uma hipótese que acaba por antecipar Darwin: “Poder-se-ia também sustentar que o macaco pertença à família do homem, que seja um homem degenerado, que homem e macaco tenham uma origem em comum.”

Cientificismo e utopia. O Iluminismo tendia decididamente para o cientificismo, entendido – para usar as palavras de Todorov – como “uma doutrina filosófica e política, nascida com a modernidade, que se desenvolve a partir da premissa de que o mundo é inteiramente conhecível, logo, também, transformável conforme os objetivos a que nos propusermos, por sua vez, deduzidos diretamente desse conhecimento do mundo: é nesse sentido que o bem deriva da verdade”.

Mas o amor pelas ciências e pelo método científico não impediu que os iluministas embarcassem em utopias de todos os gêneros: Montesquieu nos descreve os Trogloditas nas *Cartas persas*, Voltaire nos descreve o Eldorado em *Cândido*, Rousseau nos descreve o povo dos Montagnons na *Carta a d’Alembert*. Calcula-se que, entre 1676 e 1789, foram escritas cerca de oitenta “viagens imaginárias” e umas sessenta utopias, além de numerosos livros de futurologia. Bronislaw Baczko, que dedicou um ensaio a essas intrigantes bizarrices iluministas, elenca “utopias igualitárias e comunitárias, mas também utopias que aspiram a uma igual propriedade burguesa; utopias de caráter espontâneo e anárquico, mas também utopias estatais em que o poder regulamenta todos os aspectos, inclusive particulares, da vida; utopias agrárias e utopias urbanas; utopias retrospectivas e primitivistas que se reconectam aos temas da arcádia, da Idade do Ouro e do bom selvagem, mas também utopias prospectivistas, ligadas ao progresso das ciências e das técnicas ou simplesmente ao progresso; utopias que se contentam em sonhar com a eliminação dos abusos e outras em que são imaginadas transformações radicais nas relações humanas”.

Progresso. Daí a ideia de progresso que inspirou todo o Iluminismo, apesar da alternância de fases de otimismo e pessimismo. O mundo clássico, evidentemente sublime no campo humanista, aparecia deficitário no plano científico. Entretanto, reconhecia-se que, para o bem e para o mal, os conhecimentos humanos se acumulam ao longo dos séculos: “Uma mente culta”, dirá Fontenelle, “é composta, por assim dizer, de todas as mentes dos séculos anteriores”; e para Pierre Bayle “a história não é nada mais que a coletânea dos delitos e das desventuras do gênero humano”.

Antes do terremoto de Lisboa (1755), prevalece em Voltaire e em muitos outros iluministas um comportamento otimista acerca dos magníficos acontecimentos e progressos do mundo e da humanidade; depois do terremoto e depois da supressão da *Encyclopédie* (1759), o progresso foi visto com menos entusiasmo e até mesmo com pessimismo. Apesar de, depois da Grécia de Péricles, da Roma de Augusto e da Florença dos Médici, a França do Rei Sol ter sido considerada, em uma linha temporal, a quarta era feliz, o mundo em que Voltaire vivia, longe de lhe parecer o melhor dos mundos possíveis descritos por Leibniz, lhe parecia um mundo desfigurado por fanatismos, credices, obscurantismos, dogmatismos e intolerâncias. De resto, Condorcet, que mais que qualquer outro proclamara a sua fé na ideia de progresso e de humana perfectibilidade, termina vítima do Terror.

Perfectibilidade reversível. Os iluministas conheciam e admiravam o mundo clássico, considerando Atenas e Roma como exemplos de dever civil e de revolta sem, porém, que a admiração desbordasse em fanatismo, aviltando a cultura contemporânea. Eles levavam em consideração o presente não menos que o passado e, aliás, valorizavam a idade moderna (que para Condorcet se iniciara com a invenção da imprensa e da pólvora) como visivelmente superior a todas as idades precedentes.

Consideravam a Idade Média, ao contrário, como um tempo de miséria, ignorância, fanatismo, superstição e opressão obscurantista: “Séculos de estupidez monástica, em que o mundo inteiro parecia dormir”, como escreveu Fielding.

Sobre as teorias cíclicas da história, como aquela dos cursos e recursos de Giambattista Vico, assumiu uma visão otimista e linear. Alguns – Turgot, Lessing, mas também Voltaire e d’Alembert – defendiam com determinação a ideia de um progresso incansável, entendido como cumprimento de um desígnio superior (Turgot, por exemplo, defendia que “a inteira massa do gênero humano se dirige sempre, ainda que a passos lentos, a uma perfeição maior”). Outros se limitavam a crer que o homem tinha a possibilidade e a capacidade de aperfeiçoar-se e ao mundo. Essa perfectibilidade, teorizada por Rousseau, era entendida como potencialidade, não como garantia inelutável: dependeria do homem traduzi-la de potencial em realidade e, ainda que a conquistasse, a perfeição alcançada permaneceria, todavia, reversível.

Razão e emoção. O Iluminismo recuperou e impôs o papel imprescindível da razão, que foi simbolizado pela luz e contraposto à escuridão dos estereótipos, dos lugares-comuns, dos fanatismos, das imprecisões. Não por acaso, a filosofia, a matemática e a física foram as disciplinas mais praticadas pelos esclarecidos.

Todavia o Iluminismo não omitiu as emoções, antes – como diz Hampson – “o sentimento terminou por ser aceito como fonte de um tipo de conhecimento a que a inteligência não podia aspirar, e como árbitro da ação”. Não por acaso, ao lado do ensaio científico, o período amou

expressar-se através de romances deliciosos como *Cândido*, de Voltaire, *Nouvelle Hèloïse*, de Rousseau, *As joias indiscretas*, de Diderot, *La vie de Marianne*, de Marivaux.

Sob esse aspecto, os iluministas ressoam aquilo que, vinte séculos antes, os gregos haviam diferenciado em *tesis* e *metis*, ou o que Blaise Pascal, um século antes, havia teorizado como duas formas de conhecimento: o *esprit de géométrie*, isto é, o conhecimento científico e analítico, pertencente à esfera racional e conduzido pelo método geométrico; o *esprit de finesse*, isto é, o conhecimento existencial e sintético, pertencente à esfera espiritual, obtido através da experiência e da emotividade, relacionada aos fenômenos de uso comum, cultuados no seu todo e na sua complexidade: “O coração tem as suas razões que a razão desconhece.” Ou ainda: “Conhecemos a verdade não apenas com a razão, mas também com o coração.”

Pascal identifica o *esprit de géométrie* na razão e o *esprit de finesse* sobretudo na fé; os iluministas descartam a fé sem renunciar às paixões, que – a seu juízo – são fundamentais na conduta humana, guiando-a como um timoneiro. Os *philosophes*, em suma, entendem o homem no seu todo: alma e corpo, emotivo e racional, operoso e festivo. Por isso, no Século das Luzes, a pintura abandona a mitologia e recupera a cotidianidade, enquanto os artistas decidem autonomamente os próprios temas sem permitir que lhe sejam impostos pelos clientes.

Essa concepção das luzes, e a psicologia sensualista que a sustém, difundiu-se rapidamente na França, onde a *Julie ou la Nouvelle Hèloïse* teve setenta edições, e na Alemanha, onde fecundou o primeiro movimento do *Sturm und Drang* e posteriormente o romantismo de Goethe e de Schiller.

Laicidade. Pelo menos entre os intelectuais difundiu-se a feliz consciência de viver em um século iluminado, onde não havia mais lugar para a religião e ainda menos para a Inquisição (a última bruxa foi queimada viva em 1780, e o último herege, em 1781). Ao mesmo tempo, difundiu-se a tolerância religiosa e o respeito por todos os cultos. Por isso, o Iluminismo foi um movimento laico: superou visivelmente o poder espiritual pelo poder temporal e, assim fazendo, secularizou a sociedade, induzindo-a a pensar e a agir de modo racional, científico, refutando a revelação religiosa, as sagradas escrituras, a teologia, o clero, os milagres e a imortalidade.

Mas nem a sociedade secularizada é imune a degenerações. Condorcet nos previne: como o poder espiritual pode incorporar o poder temporal através de formas de cesaropapismo, assim o poder temporal pode impor um tipo de novo culto em relação ao Estado e seus governantes. Esse culto da personalidade e das instituições passa pela censura e pela manipulação das informações usadas “de modo que os cidadãos jamais aprendam nada que não seja apenas um modo de levá-los a ter as opiniões que os seus governantes querem que eles tenham”.

Bem e mal. Os iluministas redescobrem a natureza na sua essência. Deístas, mais que ateus, substituem as religiões reveladas pela religião natural; discutem a inata bondade ou inata maldade do homem; relegam ao baú das superstições a narrativa bíblica da criação e do pecado original; inclinam-se para a hipótese de que o homem seja dotado de qualidades positivas naturais e que um benéfico imperativo categórico guie a conduta de cada indivíduo: “O céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim”, dirá Kant.

Ao lado da liberdade de consciência e da honestidade intelectual de cada indivíduo, os pensadores iluministas refletem sobre a correção da conduta social, confiando-a à tolerância. Estão realmente convencidos de que os conceitos de bem e de mal não são nem absolutos, derivados da

religião, nem relativos, dependendo do juízo subjetivo dos indivíduos. Em nível social, definir se uma coisa é boa ou má depende do consenso de todos, do respeito para com todos e de uma discussão, a mais ampla possível, baseada em argumentações racionais.

Delitos e penas. Os iluministas consideravam que seria uma educação paciente e não a crueldade das punições a possibilitar a manutenção da ordem pública, pela qual gradativamente os Estados mais sensíveis aboliram a tortura e limitaram a pena de morte aos delitos mais graves. Segundo Cesare Beccaria, o delito, que é lesão civil punível pelo Estado, é diferente do pecado, que é lesão religiosa, julgada pela Igreja. Essa distinção valeu-lhe a colocação da sua obra no *Index*.

Ele é o primeiro a defender racionalmente que o direito à vida é inalienável. Nenhum cidadão, mesmo que quisesse, poderia acordar com o Estado o direito de matá-lo. A experiência demonstra que a pena de morte não tem nenhum efeito dissuasivo, aliás, pode induzir à violência por imitação. Longe de opor-se ao assassino, o Estado que inflige a pena capital o imita. “Parece-me um absurdo”, escreve Beccaria, “que as leis que são a expressão da vontade pública, que detestam e punem o homicídio, cometam o mesmo, e que, para distanciar os cidadãos do assassinato, ordenem um assassinato público”. Igualmente à pena de morte, é necessário abolir a tortura, baseada no falso pressuposto de “que a dor se tornaria o meio da verdade”. Pena de morte e tortura contradizem o princípio de equidade, de humanidade e de universalidade.

Equidade. Os conceitos de igualdade e de equidade levam a designar como injustas e inadmissíveis as escandalosas desigualdades sociais presentes no século XVIII. Segundo Voltaire, atrás de todo grande patrimônio esconde-se um grande crime. No seu *Dicionário filosófico* (1764), pergunta-se: “Por qual fenômeno um homem pôde tornar-se senhor de outro homem, e por qual espécie de magia incompreensível pôde tornar-se senhor de muitos outros homens?” E eis a resposta: “Ignoro como serão as coisas na ordem dos tempos, mas na ordem natural devemos pensar que, nascendo os homens todos em estado de igualdade, a violência e a astúcia criaram os primeiros senhores; as leis, os mais recentes.”

Segundo Rousseau, “é claramente contrário à lei da natureza que um punhado de pessoas nade no supérfluo enquanto à maioria esfomeada falta o necessário”.

Todo homem está no centro do sistema social, dotado dos mesmos direitos inalienáveis. O Iluminismo, humanista e antropocêntrico, afirma a importância fundamental da equidade, da igualdade e da liberdade, no respeito à dignidade de cada cidadão a prescindir da raça, da nação, da classe, da riqueza e da fé. Contudo, a igualdade entre os sexos era defendida apenas por Condorcet.

Exatamente no momento em que florescia o comércio dos escravos, os iluministas pregavam a igualdade entre todos os indivíduos; muitos promoveram apelos pela abolição da escravidão; e mais de um *philosophe* citou como modelo os chineses, os polinésios ou os indianos, mitificando suas presumidas virtudes sociais.

Potência e civilização. Os iluministas defendiam que a civilização de uma nação não deveria ser medida pelo poder de seu exército, mas pelas condições de cidadania dos mais humildes e pelas “devidas providências para com os pobres”, como defende Johnson, antecipando o nosso conceito de bem-estar social.

Mais que prosseguir nas suas conquistas coloniais, massacrando os nativos indefesos, a Europa deveria converter os povos atrasados “às virtudes da humanidade, às ciências práticas e às artes pacíficas, a todos os dons da abundância e da paz”. Infelizmente, esse nobre pensamento do espanhol Javellanos, em vez de induzir a difusão do bem-estar material, ofereceu, sem querer, um álibi humanitário ao posterior recrudescimento do colonialismo exercido pelos Estados nacionais.

Esnobismo elitista. Os iluministas eram decididamente elitistas, rejeitando a mediocridade e desconfiando, em igual medida, da originalidade e do senso comum. Segundo Voltaire, “há sempre, em uma nação, uma parte do povo... inacessível ao progresso da razão... É justo que o povo seja conduzido, não educado; este não merece a educação”. Segundo d’Holbach, “o ateísmo, tal como a filosofia e como toda ciência profunda e abstrata, não é absolutamente afim à gente comum, tampouco à maioria”.

Todavia, os iluministas tinham esperança em uma progressiva e pacífica educação da parte mais merecedora do povo, em uma revolução silenciosa provocada pela difusão das ideias edificantes como a tolerância, a justiça e a cultura.

Passado e futuro. Cada iluminista tinha suas próprias ideias e as discutia obstinadamente com todos os outros. Não existia Facebook, mas a correspondência deles conseguia igualmente tecer um diálogo denso, além das fronteiras nacionais. O foco de seu pensamento não era tanto a reflexão sobre o passado (“*historia magistra vitae*”), quanto, isso sim, o projeto que eles próprios propunham para o futuro (“*venturi non immemor aevi*” está escrito no brasão do palácio Serra di Cassano, símbolo do Iluminismo napolitano).

Riqueza e poder. A economia deve permitir a livre circulação dos bens, sem nenhum entrave de protecionismo, deveres e direitos aduaneiros; a riqueza deve provir do trabalho e do empenho individual, não da herança e do privilégio.

A fonte do poder reside no povo, no direito comum e no interesse geral. Para Rousseau, todo poder é de origem humana, não divina, e pode ser confiado, como a um servidor, nunca transmitido.

Para impedir o absolutismo, os poderes de legislar, administrar e julgar devem estar bem separados.

Quem quer que exerça o poder, é sempre passível de crítica. Kant afirma: “O nosso século é propriamente o século da crítica, à qual tudo deve submeter-se.” Todavia, por mais sagrada que seja a liberdade de opinião, ela não deve nunca se degenerar em ofensas gratuitas.

Salon e club. Em síntese, como diz Hampson, o Século das Luzes “apreciava uma amável sociabilidade mais que a tendência a seguir rigorosamente a lógica até conclusões extremas. Convicta da providencial harmonia entre o amor a si e o senso de sociedade, entre verdade e utilidade, o seu centro ideal era o *salon*, onde homens e mulheres gozavam da sua recíproca companhia e associavam a reflexão intelectual com a *bienséance*”. E, segundo Todorov, os iluministas “são ao mesmo tempo racionalistas e empiristas, herdeiros tanto de Descartes quanto de Locke, acolhem os antigos e os modernos, os universalistas e os particularistas, são apaixonados pela história e pela eternidade, pelos detalhes e pelas abstrações, pela natureza e pela arte, pela liberdade e pela igualdade... No Século das Luzes, essas ideias deixam os livros para passar a

fazer parte do mundo real”.

O trâmite dessa passagem foi exatamente o *salon* na França, o *club* na Inglaterra e nos Estados Unidos: confluência e confronto de ideias, academias de inteligência e astúcia, lugares exclusivos para idealização e experimentação de uma sociedade nova, criada não pela violência das guerras ou pela esperteza da política, mas pela aristocracia do pensamento.

Educação e divulgação

Instruir sem doutrinar. Um programa assim ambicioso, vasto e inovador exigia uma obra igualmente imponente para iluminar e educar a parte mais inteligente da humanidade, de modo que, por sua vez, educasse e esclarecesse a parte mais receptiva do povo, libertando-a do perigo da escravidão: é realmente fácil, diz Kant, dominar “um povo que a falta de instrução entrega indefeso aos fantasmas do medo”.

Obviamente, a educação deve formar, nos cidadãos, um comportamento crítico, evitando o moralismo, segundo o qual a verdade derivaria do bem. O seu escopo, como diz Kant, “não é o de entregar à admiração dos homens uma legislação já pronta, mas torná-los capazes de apreciá-la e corrigi-la”. Condorcet é ainda mais cuidadoso: “É necessário ter a coragem de examinar, discutir e também ensinar cada coisa”, ele disse, mas “a escola afetaria a liberdade individual caso se aproveitasse do seu poder sobre o aluno para doutriná-lo ideologicamente e para sugerir-lhe aquilo em que deve acreditar”.

Foi Jean-Jacques Rousseau mais que qualquer outro iluminista a desenvolver a reflexão pedagógica, dedicando a essa disciplina o *Emílio ou da educação* – obra-prima particularmente amada por Kant – que, junto a suas outras obras, exerceria uma influência determinante sobre todas as ciências filosóficas, pedagógicas e sociais, sobre a Revolução Francesa, sobre o Romantismo, sobre Hegel e Marx, sobre os defensores dos animais e os vegetarianos, até ser considerado igualmente inspirador do pensamento liberal e do pensamento totalitário.

Existência conturbada. A mãe de Jean-Jacques morreu dando-o à luz em 1712, e o pai, que o educou, era um relojoeiro suíço e calvinista. Aos 15 anos, o nosso Jean-Jacques se converteu ao catolicismo, e aos 42 se reconverteu ao calvinismo.

A sua vida, particularmente conturbada, foi um contínuo deslocar-se, fugir, retornar, mudar de casa, profissões e amantes. Para manter-se, fez de tudo: entalhador, garçom, tutor, secretário, copista, administrador, compositor e professor de música. Foi, por dez anos, hóspede e amante de Françoise-Louise de Warens, a quem chamava *maman* porque era treze anos mais velha que ele. Transferindo-se para Paris, apaixonou-se pela camareira de seu hotel, Marie-Thérèse Levasseur, com a qual conviveu e muito mais tarde se casou. De Marie-Thérèse teve cinco filhos, todos enviados ao orfanato tão logo nasciam.

Escreveu comédias como *O adivinho da Aldeia* e *Narcisse*, que foram representadas com sucesso, e romances como *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, que na época tornou-se um *best-seller*. Compôs também uma ópera lírica, *Daphnis et Chloé*, não concluída. Como se pode imaginar, grande parte das suas obras foi proibida, seja pelas autoridades religiosas, seja pelas civis.

Colaborou com a *Encyclopédie*, mas em pouco tempo brigou com Voltaire e Diderot na França, com Hume na Inglaterra, com todos na Suíça. Desequilíbrios psíquicos e manias de perseguição

conturbaram os últimos anos da sua vida, que terminou em total isolamento em 1778.

Contra o progresso. Os problemas que Rousseau varreu para baixo do tapete e que delegou à pedagogia são aqueles fundamentais do Iluminismo como um todo. Mas, ao expô-los e resolvê-los, destacou-se paulatinamente dos outros *philosophes*, até entrar em conflito aberto com eles. Segundo ele, toda natureza é boa, o pecado original não existe, toda a civilização é má. É necessário, por isso, refundar a sociedade e o Estado, restituindo contratualmente a soberania ao povo e ensinando aos cidadãos, desde o seu nascimento, como se vive segundo a natureza, sem deixar-se colonizar pela civilização.

Enquanto todo pensamento iluminista considerava que o progresso científico tinha libertado o homem da superstição e da ignorância, no *Discurso sobre as ciências e as artes* Rousseau defende que até mesmo as ciências corromperam o estado natural, simples e feliz do homem, arrastando-o para o luxo e o vício: “A necessidade elevou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram... A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da falsidade; a geometria, da avareza; a física, de uma vã curiosidade; todas, mesmo a moral, da soberba humana.”

Contra as desigualdades. No *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, Rousseau percorre a história da humanidade para analisar a origem da linguagem, da propriedade e da desigualdade. Segundo Hobbes, o homem é mau por sua natureza; segundo a Igreja, tornou-se mau por causa do pecado original. Segundo Rousseau, em estado natural, o homem não é nem bom nem mau: é a civilização que posteriormente o torna péssimo.

Por instinto, nenhum indivíduo quer sofrer ou ver os outros sofrerem. Mas ele é “perfectível”, porque a vaidade o estimula a progredir sempre, causando todos os danos da socialização e da civilização, da linguagem, da propriedade privada, da comodidade, da soberba, da passagem da indolência primitiva ao ativismo competitivo, da dependência recíproca, do dinheiro, da hereditariedade, da dominação, da escravidão, da violência, da guerra de todos contra todos.

Disso tudo derivou uma série concatenada de expedientes para proteger os ricos das revoltas dos pobres: estipular um contrato social, instituir um sistema de leis, criar uma magistratura por meio da qual fazê-los obedecer, defendendo as riquezas mais que as liberdades.

É contra esse sistema perverso que o Iluminismo, contando com a razão, deve conduzir a sua batalha: “A sublevação que acaba por estrangular ou destronar um sultão é um ato tão jurídico como aqueles pelos quais ele dispunha, na véspera, das vidas e dos bens dos súditos. Só a força o mantinha, só a força o derruba.” O *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* conclui: “É contra a lei da natureza, de qualquer maneira que a definamos, que uma criança mande num velho, que um imbecil conduza um homem sábio ou que um punhado de pessoas nade no supérfluo enquanto à maioria esfomeada falta o necessário.” Bastariam essas afirmações para abrir caminho à Revolução Francesa.

Contrato social. Mas o ser humano tem o direito de se redimir do seu estado de decadência moral, reconquistando a felicidade da qual já gozou antes de ceder ao engano na civilização. Rousseau oferece as soluções em duas obras: *O Discurso sobre economia política* e *O contrato social*, que não por acaso se inicia com a frase: “O homem nasceu livre, mas em toda parte está acorrentado.”

Não é possível retroceder ao estado de natureza. Por outro lado, uma sociedade justa não pode ser fundada sobre a força, a escravidão, o direito divino e o paternalismo político. Deve se fundar, sim, sobre um novo contrato social, legitimado por uma cláusula fundamental: que cada um dê a todos os outros aquilo de que necessitem e, por sua vez, receba de todos os outros aquilo de que necessite.

Da comunidade, assim constituída como autêntico corpo político, surge a vontade unitária do povo, súdito apenas de si próprio, o qual escolhe autonomamente uma das três formas de governo que considerar melhor: um único monarca, eleito e jamais hereditário; um grupo aristocrático; uma democracia.

O direito de propriedade deve ser baseado no trabalho. É necessário fazer respeitar um código moral (religião do cidadão) e deixar cada um livre para venerar ao seu Deus (religião do homem).

Educar o homem novo. Até agora, o homem não fez outra coisa além de destruir a si próprio, passando voluntariamente de um estado natural a um estado civilizado: “Homem, não procure o autor do mal. Esse autor és tu.” Por sorte, segundo Rousseau, a reflexão filosófica foi capaz de compreender esse paradoxo e agora é capaz de iluminar o caminho da redenção: “Cessai o nosso fatal progresso, cessai os nossos erros e os nossos vícios, cessai a ação do homem e tudo estará bem.”

Rousseau dedicou sua obra-prima – *Emílio ou da educação* – a descrever minuciosamente o itinerário dessa redenção, um método pedagógico para educar o homem novo; o livro foi rapidamente condenado, seja pelo arcebispo, seja pelo parlamento de Paris, os quais ordenaram que todas as cópias fossem recolhidas e queimadas. Ordenaram também a prisão de Rousseau, que conseguiu fugir para a Suíça.

Para a nova sociedade de Rousseau é necessária uma nova humanidade, uma geração de cidadãos cientes e bons, de quem idealmente Emílio, protagonista do livro, representa o protótipo. Para educar um homem novo, capaz de reunir ética e política, é necessário isolar o recém-nascido desde o nascimento, defendê-lo do influxo corruptor da sociedade, formá-lo para a independência de juízo e de ação. À medida que cresce, a criança deve gozar de todas as coisas prazerosas, de modo que se sinta feliz desde cedo, deve ser vegetariano, deve evitar todo preconceito e reduzir ao mínimo, espartanamente, as próprias necessidades. As suas energias devem então ser direcionadas ao estudo, para seguir vivendo em modo são e simples, deduzindo o saber da experiência.

Quando, já rapaz, emergir nele o instinto sexual, será necessário retardar ao máximo possível o contato com o outro sexo, educando Emílio para amar a si próprio sem amor-próprio e amar aos outros sem competitividade. Os homens têm um caráter especulativo, enquanto as mulheres, menos independentes, têm um caráter prático, de modo que é bom que elas se dediquem ao governo da casa e da família. O primeiro contato propriamente dito de Emílio com a sociedade ocorrerá através da escolha de uma companheira digna dele, simples, virtuosa e modesta, educada com bom senso e honestidade por uma família do campo rica mas decadente. Depois da sua escolha, mas antes do matrimônio, Emílio deve completar a sua própria educação renunciando aos afetos e viajando uns dois anos para conhecer os povos e os países do mundo, as suas instituições e os seus costumes. “O homem virtuoso é aquele que sabe vencer os seus afetos. Então, de fato, segue a razão, a consciência, faz o seu dever.” Não basta sermos bons, é necessário dominar as paixões com a razão. Chegando do seu Grand Tour, Emílio se casará e viverá isolado em um pequeno

pedaço de terra.

Quanto à religião, Rousseau é deísta crítico se comparado ao comportamento sensualista, materialista ou ateu de alguns outros iluministas. Por isso, a religião de Emílio, diferente das religiões reveladas, autoritárias e intolerantes, será livre de sacerdotes, dogmas e textos sagrados. Será uma “fé racional” simples, primitiva, em um Deus bom que garante, depois da vida mortal, um prêmio para os virtuosos e um castigo para os maus.

Um monumento à inteligência. O personagem Emílio permanecerá o único rapaz educado segundo os princípios pedagógicos de Rousseau. Mas a discussão, o aperfeiçoamento e a divulgação das ideias iluministas propagaram-se por toda a Europa. As academias se encarregaram de fecundar o debate entre os cientistas e os humanistas; os salões tornaram-se verdadeiros centros de refinada atividade interdisciplinar; os textos científicos, as comédias, os melodramas e a pintura fascinaram os nobres e a burguesia culta; os romances, os jornais e as brochuras se encarregaram do grande público.

Mas a divulgação do pensamento iluminista permanecerá ligada para sempre à *Encyclopédie*: um monumento à inteligência humana, um compêndio interdisciplinar de todos os saberes científicos e humanísticos acumulados no curso dos milênios e selecionados pelo crivo dos *philosophes*. Uma obra-prima imponente criada sinergicamente pela imensa cultura e pela tenacidade insuperável de Denis Diderot, pela inexaurível sapiência técnico-científica de d’Alembert, pelo visionário empreendedorismo de financistas astutos como Le Breton e Briasson, e pela contribuição científica de outros 160 estudiosos; pela hospitalidade refinada e catalisadora de d’Holbach, que conseguiu construir, entre os curadores e os compiladores, a atmosfera certa em que – segundo Pierre Faville – respirava-se “honestidade, energia, inteligência, generosidade, rejeição a toda hipocrisia, intransigência e também humor”.

Em outro texto, descrevi detalhadamente o processo criativo que levou à realização coletiva da *Encyclopédie*. Aqui basta recordar que, sem um gênio teórico e prático como Diderot, a obra não teria sido iniciada, em 1751, nem prosseguido obstinadamente por vinte anos nem chegado à sua feliz conclusão em 1772. O percurso da obra, que fundava a sua filosofia no pensamento de Bacon, Descartes, Newton e Locke, foi particularmente conturbado. Pouco depois de completado um ano da saída do primeiro volume, a publicação já foi suspensa por Luís XV a pedido dos jesuítas e do “partido devoto” à corte. Retomada em segredo e tendo chegado ao volume VII, a obra foi condenada em consequência da violenta reação dos parlamentares jansenistas. O rompimento com d’Alembert e Rousseau deixou sozinho Diderot, que conseguiu, todavia, obstinadamente, completar os últimos dez volumes da obra, seguidos posteriormente pelos onze volumes de gravuras, realizadas através de uma escrupulosa documentação recolhida pessoalmente por Diderot nos mais diferentes locais de trabalho. Como já vimos, a obra, vendida às escondidas, teve um grande sucesso, inclusive do ponto de vista comercial: não houve um estudioso ou erudito, biblioteca pública ou privada, na Europa e nos Estados Unidos, que não desejasse possuir uma de suas cópias. Graças à *Encyclopédie*, todo o saber foi revisado pelos olhos dos *philosophes* e oferecido ao mundo para proporcionar aos leitores não apenas a superação dos estereótipos, a negação racional dos dogmas, o conhecimento dos próprios direitos e o amor pela liberdade, mas também a aquisição dos conhecimentos práticos indispensáveis para reproduzir em todo lugar as maravilhas tecnológicas criadas pelo progresso.

Crítica do Iluminismo

Vidas difíceis. Segundo recente sondagem, nos Estados Unidos, 73% dos habitantes creem na vida após a morte e 39% creem que a Bíblia deva ser seguida ao pé da letra, porque ditada diretamente por Deus.

Não temos estatísticas sobre a fé, as superstições, as crenças, o comportamento religioso europeu no século XVIII. Sabemos que a Inquisição era ativa e que os hereges eram queimados diante de um público aquiescente. Bossuet podia permitir-se proclamar: “Tenho o direito de perseguir-vos porque eu tenho razão e vós errastes.” E, na verdade, quase todos os iluministas preeminentes foram perseguidos: Voltaire foi exilado várias vezes e várias vezes preso. Também foram presos Diderot e d’Alembert. Rousseau, por sua vez, foi condenado, mas por sorte conseguiu escapar pouco antes de ser capturado. Mas a relação com o poder era sempre instável e imprevisível: Voltaire ficou preso na Bastilha por ter escrito alguns versos contra Felipe de Orleans e, durante a reclusão, compôs o poema “La ligue”, que lhe rendeu o aplauso e uma pensão por parte do rei Luís XIV, irmão de Felipe.

As igrejas, por sua vez, tiveram um comportamento muito variado em relação aos *philosophes*. No mundo católico, muitos eclesiásticos deviam professar os votos por oportunismo familiar; muitos outros cediam à tolerância para então espertamente denunciar a atração subversiva dos iluministas; outros ainda se aproveitavam da situação para atacar os anglicanos da Grã-Bretanha; muitos iluministas, de Condillac ao abade Galiani, eram eles próprios ligados à Igreja. Adversários irreduzíveis permaneciam os jansenistas franceses que, das páginas das *Nouvelles ecclésiastiques*, bradavam contra a libertinagem dos cortesãos e as teorias blasfemas dos iluministas.

Mas os piores inimigos das novas ideias eram a indolência e a preguiça intelectual da maior parte da população, sobretudo na província, onde os menos incultos eram os senhores e, sobretudo, os párocos.

Críticas internas. As primeiras e maiores críticas ao Iluminismo vieram do próprio movimento e das impiedosas polêmicas internas. Um exemplo eloquente nos vem das inflamadas divergências sobre a relação entre religião e paixão. Para Diderot, “as paixões sempre nos aconselham corretamente, porque inspiram em nós apenas o desejo da felicidade. É a mente que nos desvia e nos faz tomar direções erradas”. Para Rousseau, porém, “o coração nos engana de milhares de modos, e os seus motivos para ação são sempre suspeitos; mas a razão persegue somente aquilo que é bom; as suas regras são seguras, claras, de fácil aplicação, e ela nunca se perde em um tipo vago de especulação para a qual não está destinada”. Em um ensaio de 1764, Kant por sua vez afirma: “Só agora se começa a compreender que, enquanto o poder de representar a verdade é o *conhecimento*, o de perceber o bem é o *sentimento*, e que as duas coisas não devem ser confundidas.” Disso resulta que, diante do senso moral, um douto não sabe mais que um ignorante.

Ainda mais agudo era o dissenso sobre a natureza do homem e da sociedade. Enquanto na fase de reflexão otimista, anterior ao terremoto de Lisboa, o homem era visto como virtuoso e o mundo presente era julgado como o melhor dos mundos possíveis, na fase pessimista Helvétius, Rousseau e d’Holbach interpretavam a sociedade de seu tempo como a degeneração da sociedade primitiva que, na sua aparente rudeza, era, todavia, “natural”, isto é, conotada por virtudes morais e solidariedade coletiva. Segundo Helvétius, à medida que avançam na chamada civilização, as

sociedades perdem coragem, simplicidade, dignidade, felicidade, amor pela liberdade, e avançam em direção à corrupção moral e à escravidão.

Para Rousseau, “o homem é mau não porque tenha nascido mau, mas porque assim se tornou. Quase em todos os lugares ele vive como escravo”. Tão logo o homem começa a cercar os campos, a propriedade privada torna-se semente de abuso. Quanto mais se distancia do estado natural e se civiliza, mais o indivíduo se degenera, porque o camponês é sempre melhor que um aristocrata. Para escapar da armadilha da civilização, o indivíduo deve antepor o bem da própria comunidade ao seu interesse particular e deve purificar-se das incrustações malévolas que vêm da civilização: “Cessai o nosso fatal progresso, cessai os nossos erros e os nossos vícios, cessai as ações do homem, e tudo estará bem.”

Críticas externas. Católicos e idealistas acusaram o Iluminismo de materialismo, sensacionismo, frivolidade, superficialidade (mas foi o iluminista Jean-Jacques Rousseau a assinalar pela primeira vez que no próprio seio do Iluminismo se aninham os germes da sucessiva degradação). Todo progresso faz suas vítimas, não é linear e os seus efeitos remotos não são previsíveis. O desenvolvimento científico e econômico não comporta automaticamente um análogo progresso moral e político. As maravilhas da tecnologia colocam o homem na condição de aprendiz de feiticeiro.

Se Péricles deduzia da excelência de Atenas o seu direito de colonizar outras cidades, os povos “iluminados” da Europa deduziram do Iluminismo o seu dever de colonizar e civilizar outros povos, assim como, mais tarde, os Estados Unidos deduzirão o dever de exportar a democracia fazendo-a marchar na garupa dos seus filmes, das suas séries de TV, da sua Coca-Cola, dos seus McDonald’s, além dos seus marinheiros, dos seus bombardeiros, das suas armas “inteligentes”. O próprio Jules Ferry, que na França do século XIX defendia a instrução obrigatória e gratuita, atribui às raças superiores o dever de civilizar as raças inferiores.

Ao Iluminismo imputa-se também a culpa involuntária de ter dado origem aos monstros da razão: os totalitarismos do século XX. Se o homem nega a Deus, sente-se demiurgo e se arroga o direito de moldar o mundo à sua imagem e semelhança, a ponto de eliminar a parte da humanidade que ousa sair dessa escravidão.

Dessa opinião é o poeta anglicano inglês T. S. Eliot, que no ensaio *A ideia de uma sociedade cristã* (1939) chega a dizer: “Quem não deseja a Deus (e é um Deus ciumento) não tem por que submeter-se a Hitler ou a Stálin.”

Por sua vez, o ortodoxo Alexander Soljenítsin, cristão ortodoxo, no ensaio *Le déclin du courage* [O declínio da coragem] (1978), escreve:

A concepção de mundo que domina no Ocidente, nascida durante o Renascimento, afixada nos impressos políticos a partir do Século das Luzes, é fundamento de todas as ciências do Estado e da sociedade: poderíamos defini-la como “humanismo racionalista”, que proclama e realiza a autonomia humana com relação a toda força que se coloque acima dele. Ou ainda “antropocentrismo”: a ideia de que o homem está no centro de tudo o que existe... Permanecer aprisionado hoje às fórmulas estabelecidas no Século das Luzes é para retrógrados.

Enfim, também o papa João Paulo II, no seu livro *Memória e identidade* (2005), relaciona os totalitarismos às “ideologias do mal” elaboradas pelo pensamento europeu e sobretudo pelo Renascimento, por Descartes, pelos iluministas, que substituíram a busca da salvação pela busca da felicidade. Por causa dessas ideologias, “o homem ficou só: só como criador da própria história e

da própria civilização; só como aquele que decide o que é bom e o que é mau... Se o homem pode decidir sozinho, sem Deus, o que é bom e o que é mau, ele pode também estabelecer que um grupo de homens deve ser aniquilado”. Ter negado a Cristo: este é o verdadeiro “drama do Iluminismo europeu” por meio do qual foi “aberta a estrada em direção às devastadoras experiências do mal que viriam mais tarde”, disse o papa.

Se é excessivo atribuir ao Iluminismo europeu as culpas dos colonialismos e dos totalitarismos, é, porém, legítimo identificar nele as ideias inspiradoras das constituições emanadas durante a Revolução Francesa. Quem as escreveu demonstrou conhecer e apreciar o paradigma iluminista a ponto de fazer dele o verbo da sociedade nova, que, infelizmente, contradizendo a propensão dos *philosophes* para uma sociedade serena, nascia em meio ao sangue e ao terror.

O êxito revolucionário

Muitos motivos para rebelar-se. O Iluminismo foi produzido por intelectuais, frequentemente aristocratas, que frequentavam nobres e monarcas e se dirigiram a outros aristocratas para alertá-los sobre as oportunidades e sobre os perigos dos novos tempos. Não os escutaram, e alguns anos mais tarde, exatos 2.498 deles terminaram na guilhotina.

A era iluminista foi aberta pela Revolução Inglesa, foi acompanhada pela Revolução Americana, foi concluída pela Revolução Francesa: com três movimentos, a classe emergente da burguesia saldou as dívidas com a classe decadente da aristocracia e do alto clero, abrindo o caminho para a supremacia da nova indústria sobre a velha agricultura e deslocando a base da riqueza da terra para o trabalho. Ao final da primeira Revolução Francesa, iniciada em 1788 e terminada em 1799, a república havia tomado o lugar da monarquia absoluta e a classe média tinha se tornado classe dominante também graças à mobilização do proletariado e do subproletariado urbano.

Enquanto, no plano teórico, os iluministas levavam avante as suas batalhas igualitárias, no plano prático os reis continuavam a fazer guerras cada vez mais dispendiosas, e as cortes continuavam a viver de modo cada vez mais opulento: no ano que precedeu a revolução, o Estado francês recolheu 503 milhões de libras e gastou 629; as festas e as pensões dos cortesãos custaram 38 milhões. Dois por cento da população, composto pela nobreza (“primeiro estado”) e pelo clero (“segundo estado”), detinham quase a totalidade da riqueza e do poder.

Na França, com a carestia e com a inflação, aumentaram a dívida pública, as reivindicações do primeiro estado, os confiscos fiscais sobre a burguesia e sobre o proletariado (“terceiro estado”). Não obstante as tentativas de reformas dos ministros Necker, Turgot, de Calonne e de Brienne, o Estado estava falido e tudo conspirava para uma saída revolucionária.

Em toda a Europa, o Iluminismo havia difundido as ideias de igualdade, de soberania popular, dos direitos naturais, de contrato social. Graças àquelas ideias, impostas com a força da revolução, o Estados Unidos ganharam a independência e um governo republicano; seja na América, seja na Inglaterra, a burguesia local havia conquistado os direitos fundamentais de um Estado moderno. Por isso, a burguesia francesa tinha dois exemplos válidos de rebelião conveniente, tanto mais excitante quanto mais a França, que também dera ao paradigma iluminista a máxima contribuição de ideias, permanecia prisioneira do absolutismo.

A situação piora. O primeiro rumor de revolta deu-se em Grenoble, onde, em maio de 1788, o

povo em revolta recebeu o exército a golpes de telhas lançadas dos tetos. Em 8 de agosto de 1788, Luís XVI viu-se obrigado a convocar os estados gerais, que não se reuniam há 174 anos, e o terceiro estado vê nesse gesto a possibilidade de transformar a monarquia absolutista em monarquia parlamentar, como havia ocorrido na Inglaterra. Quando a expectativa transformou-se em desilusão, os representantes do terceiro estado reuniram-se por conta própria na agora famosa Sala da Pallacorda, em Versalhes, e, em torno da proposta do deputado Joseph-Ignace Guillotin (destinado a tornar-se conhecido sobretudo por ter aperfeiçoado e dado o seu nome à guilhotina), comprometeram-se solenemente a não se separar antes de ter dado uma constituição à França. Era 5 de maio de 1789.

Dois meses depois, uma parte do clero e alguns nobres de ideias iluministas passaram para o terceiro estado e em 9 de julho de 1789 foi instituída a *Assemblée nationale constituante*, primeira assembleia nacional constituinte da história francesa, fundada no princípio iluminista da soberania popular. Confrontos, protestos, saques – o trabalho da polícia foi turbulento nos dias seguintes, culminando, cinco dias depois, em 14 de julho, na tomada da Bastilha e em linchamentos. Iniciava assim a “revolução popular”, em que o povo pela primeira vez assumia um papel central.

O gesto desencadeou em muitas províncias a chamada “revolução camponesa” contra a opressão feudal: muitos castelos foram assaltados e saqueados, livros foram destruídos e muitos nobres foram mortos, assim como foram criadas novas municipalidades burguesas, retiradas do centro monárquico.

Enquanto isso, a assembleia constituinte prosseguia nos seus trabalhos: à direita sentavam-se os nobres e o clero, defensores do antigo regime, ao centro e à esquerda os inovadores, contrários aos privilégios e ao absolutismo: liberais, democratas, republicanos e monarquistas moderados.

Declaração dos direitos. Na noite de 4 de agosto de 1789, a assembleia pôs fim ao antigo regime, abolindo todos os privilégios feudais, as isenções fiscais, a justiça senhoril e os dízimos. Vinte dias depois aprovou a *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* [Declaração dos direitos do homem e do cidadão], inspirada nos princípios iluministas das liberdades individuais, da propriedade privada, da separação dos poderes.

A *Déclaration* consistia em uma premissa e dezessete artigos: o primeiro afirmava a igualdade de todos os seres humanos; o segundo afirmava que todo indivíduo é portador de direitos naturais e inalienáveis que nem mesmo o Estado pode violar e que consistem na liberdade, na propriedade, na segurança e na resistência à opressão; o terceiro proclamava a soberania do povo. Nos outros artigos, afirmava-se o princípio da vontade geral como fonte da lei; o critério do talento e da virtude para obter cargos públicos; a equidade, a liberdade de religião, de expressão e de imprensa; a tutela contra prisões e condenações arbitrárias; a proibição da tortura; a presunção de inocência até que não haja uma condenação definitiva.

Sempre com base nesses princípios, foi efetuada tanto uma reforma administrativa, que tornava eletivos os cargos burocráticos e reconhecido o direito de voto aos cidadãos do sexo masculino e contribuintes com mais de 25 anos de idade, quanto uma reforma econômica, que acolhia os princípios liberais de Adam Smith, eliminando as barreiras protecionistas, incentivando a produção do tipo capitalista, proibindo a associação sindical e a greve.

Os bens da Igreja, entre 6 a 10% de todo o território nacional, foram nacionalizados e colocados à venda. Foram desfeitas as ordens religiosas não dedicadas à assistência e ao ensino. Os membros

do clero, inclusive os bispos, foram afastados da autoridade papal e transformados em funcionários assalariados, subordinados ao controle estatal, com obrigação de residência nas respectivas dioceses. Uma parte dos clérigos – os ditos refratários – não juraram até o papa Pio VI condenar a revolução, provocando como represália a ocupação do Palácio dos Papas em Avignon e a morte de cerca de sessenta defensores.

Finalmente a Constituição. Luís XVI alinhou-se ao papa, manteve contato com os outros governantes da Europa para sufocar a revolução e na noite de 20 de junho de 1791 tentou fugir de Paris para organizar a contrarrevolução. Reconhecido, foi enviado de volta à capital onde foi praticamente mantido em prisão domiciliar e, em 13 de setembro, obrigado a assinar a Constituição baseada nas ideias de Montesquieu e Rousseau.

O texto constitucional, o primeiro da história da França, custou dois anos de trabalho à Assembleia Nacional Constituinte. Ele englobava alguns princípios iluministas, como a separação entre poder legislativo, executivo e judiciário e a garantia de igual liberdade de culto para todas as religiões, mas ignorava outros, como a abolição da escravidão, a igualdade homem-mulher e a paridade entre todos os cidadãos independentemente do patrimônio. De fato, as disposições relativas às eleições por sufrágio patrimonial da futura Assembleia Legislativa consentiam o direito de voto a 4,3 milhões de cidadãos “ativos”, isto é, adultos do sexo masculino que pagavam taxas equivalentes ao menos a três jornadas de trabalho, e excluía entre os dois e três milhões de cidadãos masculinos pobres ou não possuidores de bens.

Finalmente a república. Terminados os trabalhos, 27 meses depois de sua criação, em 30 de setembro de 1791, a Constituinte se dissolveu para ser substituída pela Assembleia Legislativa, protagonista dos treze meses sucessivos. Composta por representantes da média e pequena burguesia, compreendia uma ala direita monárquico-constitucional; um centro moderado (chamado “O pântano”) composto por deputados que por vezes se aproximavam da direita e, com mais frequência, da esquerda; uma esquerda feita de jacobinos e de *cordeliers*, pertencentes à pequena burguesia e contrários à monarquia.

No seu único ano de vida, a Assembleia Legislativa conseguiu realizar apenas duas ações particularmente significativas.

No intento de conter a difusão da revolução no resto da Europa, Áustria e Prússia estabeleceram acordos com outras monarquias para correr em socorro de Luís XVI. A Assembleia terminou por declarar guerra a Francisco II, rei da Hungria e da Boêmia, e que logo se aliou à Prússia. Teve início, assim, um conflito armado que duraria 23 anos, chegando a seu fim apenas com a Batalha de Waterloo e a derrota definitiva de Napoleão.

O segundo ato importante realizado pela Assembleia Legislativa foi o de prender oficialmente Luís XVI junto a grande parte da sua família (13 de agosto de 1792). Digo “oficialmente” por dois motivos: o primeiro é que, de fato, o rei já estava em prisão domiciliar no Palácio das Tulherias há mais de um ano; o segundo é que a prisão foi efetuada em meio à fúria do povo e somente depois foi ratificada pela relutante Assembleia. Desde a noite de 9 de agosto, de fato, cerca de 20 mil manifestantes incitados e organizados por Danton, Robespierre, Marat, Desmoulins e d’Églantine faziam manifestações, primeiro na prefeitura, onde substituíram o conselho municipal por uma Comunidade Insurrecional, depois no Palácio das Tulherias, onde os violentos confrontos

provocaram o massacre de 350 insurgentes, seiscentos guardas suíços e duzentos nobres.

Empossada pelo rei, a Comunidade Insurrecional obrigou a Assembleia Legislativa a convocar uma *Convention Nationale* com a tarefa de escrever uma nova constituição, finalmente igualitária e democrática. As eleições de 749 deputados que deviam compor a convenção ocorreram antes de setembro em um clima de cólera e pânico: o exército prussiano avançava sobre Paris, chegando a conquistar a fortaleza de Verdun, último baluarte antes da capital; enquanto isso, pelo menos 1.400 pessoas suspeitas de comportamentos contrarrevolucionários eram sumariamente decapitadas

Levadas a termo as eleições, a *Convention Nationale*, que durará até 26 de outubro de 1795, termina composta por uma esquerda jacobina, republicana e radical (os “montanheses”), de que faziam parte Robespierre, Marat, Saint-Just e Danton; por um centro (“O pântano”) formado por deputados não alinhados; uma direita (os “girondinos”) formada por nobres e burgueses moderados que lutavam pela descentralização administrativa e política. Em 21 de setembro de 1792, a Convenção se instaura e, como primeiro ato, declara a queda da monarquia e a instauração da forma de governo republicana.

A força da motivação. Enquanto isso, o que acontecia distante de Paris, nos campos de batalha? O êxito dos primeiros confrontos tinha sido negativo para o confuso exército revolucionário, provocando posteriores atritos entre o rei e as assembleias. Depois, o exército prussiano chegou a Verdun, ameaçando a capital. Nesse ponto, a convenção nacional substituiu os generais no comando das tropas francesas. Sob nova condução, o exército menos numeroso e pouco organizado, mas muito mais motivado que o prussiano, conseguiu derrotar o maior exército da Europa. Goethe, que estava presente como observador, escreveu: “A partir daqui e a partir de hoje começa uma nova época da nossa história do mundo.”

Depois, com uma contraofensiva imprevisivelmente eficaz, o exército revolucionário conseguiu avançar até o Reno, a Savoia e Luxemburgo.

O regicídio e a matança. Em Paris, a descoberta de documentos comprometedores para a lealdade do rei determinou-lhe o processo de condenação à morte, executada em 21 de janeiro de 1793. Em reação, a Inglaterra organizou a primeira coalizão contra a França, à qual aderiram a Áustria, a Prússia, a Rússia, a Espanha, Portugal, o Reino da Sardenha, o de Nápoles, os Países Baixos, e o Grão-Ducado da Toscana. Para se opor a tanta força, o exército revolucionário, um contra todos, procedeu ao recrutamento forçado dos soldados e à repressão de qualquer desobediência. A Guerra da Vendeia católica e papal foi impedida por milhares de fuzilamentos e pela destruição de inúmeras vilas.

A matança já estava em seu ápice. Em março de 1793, foi instituído o Tribunal Revolucionário para julgar todos os opositores, e em abril foi instituído o Comitê de Saúde Pública, guiado por Danton, a quem cabia propor leis. Enquanto isso, aumentava o ódio para com o moderados girondinos: oitenta mil manifestantes pediram a sua destituição e dezenas de acusados foram sentenciados.

Eliminados os girondinos, ainda permaneciam os problemas: a primeira coalizão havia invadido muitos territórios franceses, por toda parte pululavam motins e insurreições populares, a girondina Charlotte Corday matou por vingança Marat, considerando-o responsável pela eliminação de seus companheiros. Também Danton terminou mal: acusado de traição, foi substituído por Robespierre,

que aguçou a política do terror e eliminou fisicamente todos os adversários.

Uma vez que, contudo, o exército da primeira coalizão ainda avançava, procedeu-se a um novo alistamento em massa e à rápida conversão de economia de paz em economia de guerra; foi criada uma armada revolucionária para exigir o trigo; foi aprovada uma “lei dos suspeitos” pela qual todo suposto inimigo da revolução podia ser julgado e sentenciado sumariamente. Sofreram as consequências disso sobretudo nobres e sacerdotes, monarquistas e moderados, junto aos seus parentes.

Contra a acumulação de bens de primeira necessidade, foram promulgadas leis severíssimas e foram congelados os preços. Contra o clero, foram fechadas as igrejas, foi introduzida a liberdade de culto e os feriados religiosos foram substituídos por feriados civis. O calendário gregoriano foi substituído pelo calendário revolucionário; foi introduzido o culto da Deusa Razão, depois o culto do Ser Supremo, venerado em nome da fraternidade, igualdade e felicidade universal.

Morto o rei, viva o imperador. Entretanto, o exército revolucionário não apenas conseguia impedir o avanço da coalizão, mas era capaz de ocupar novamente a Bélgica, a Renânia e os Países Baixos.

Robespierre viu-se pressionado entre duas forças opostas: de um lado os “exaltados” e os “hebertistas”, extremistas radicais; de outro, os mais “indulgentes”, mais moderados. A questão foi resolvida enviando para a morte tanto Hébert quanto Danton, líderes de uma e de outra facção.

Sob a liderança única e indiscutível de Robespierre, o Reino do Terror acentuou a sua crueldade, tornando os processos totalmente circunstanciais, eliminando o direito à defesa e o recurso ao apelo, sentenciando centenas de pessoas em dois meses.

Contra esses excessos, em sequência também da execução de Danton, amado pelo povo, formou-se um grupo contrário a Robespierre, que o prendeu e, em julho de 1794, sentenciou-o junto a Saint-Just.

Seguiram-se conflitos entre republicanos e realistas, e, de 1795 em diante, haverá a supremacia do Diretório, até ser derrubado em 18 de maio de 1799. Nesse momento, Napoleão, primeiro cônsul, declarará terminada a revolução que se iniciara onze anos antes: “*Citoyens, la révolution est fixée aux principes qui l’ont commencée, elle est finie.*” A revolução, alcançados os objetivos pelos quais fora iniciada, pode se considerar concluída. Guilhotinado o rei, a França logo se encontrará nas mãos de um imperador.

Os progressos do espírito humano. Muitos iluministas foram perseguidos e encarcerados antes da revolução. Alguns foram guilhotinados durante as batalhas. Entre as vítimas, Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquês de Condorcet, representa talvez a figura mais trágica e emblemática, o laço de união mais consistente entre Iluminismo e revolução, o símbolo com o qual encerrar esta rápida síntese do modelo iluminista.

Matemático, economista, filósofo, cientista político, colaborador da *Encyclopédie*, aluno de d’Alembert e de Turgot, amigo de Voltaire e Franklin, membro das melhores academias científicas da Europa e da América, Condorcet foi um dos primeiros a aplicar a matemática às ciências sociais com o *Trattato sull’Applicazione dell’Analisi alla Probabilità delle Decisioni a Maggioranza* [Tratado sobre a aplicação da análise da probabilidade nas decisões por maioria] (1785).

Defensor dos direitos humanos, comprometido com o movimento para abolição da escravidão,

alinhado a favor do direito de voto das mulheres, elaborou propostas para a reforma da educação e para outras profundas reformas sociais inspiradas na experiência dos Estados Unidos. Ativo na Revolução Francesa até ser nomeado presidente da Assembleia Nacional, se aproximava dos moderados girondinos, posicionou-se abertamente contra a execução de Luís XVI e contra uma proposta de constituição que distorcia o espírito do Iluminismo. Entrou assim em desacordo com Robespierre e com os montanheses, que emitiram contra ele um mandado de prisão com acusação injusta de traição.

Escondeu-se por alguns meses e, durante a ausência, escreveu *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [Esboço de um quadro histórico do progresso da mente humana], um texto fundamental do Iluminismo, máxima expressão da dignidade humana, em que, depois de ter percorrido a história da civilização para demonstrar a estreita relação entre o progresso científico e o desenvolvimento da justiça e dos direitos humanos, expunha o projeto de uma sociedade futura baseada no racionalismo, no conhecimento científico, no aperfeiçoamento humano, na união entre todos os cidadãos, independentemente de raça, religião, cultura e sexo.

Preso em 25 de março de 1794, foi encontrado morto na sua cela quatro dias depois: difundiu-se o boato de suicídio, mas provavelmente foi morto porque era famoso, estimado e amado demais para ser sentenciado. Nele, está sintetizada toda a parábola do modelo iluminista, com as suas sublimes afirmações e perigos letais.

Não podemos deixar de nos considerar iluministas

Este capítulo inteiro, linha por linha, mostra-nos o quão grande é a nossa dívida para com as ideias e exemplos que recebemos do Iluminismo.

Enquanto assolava o absolutismo monárquico e a Inquisição religiosa, poucas dezenas de estudiosos foram capazes de imaginar novos tempos, livres da escravidão, da tradição mitificada, do poder hereditário, da riqueza sem limites, da transcendência, da ignorância. Convencidos, de modo otimista, de que a pobreza, a ignorância e a ditadura são males debeláveis, esses homens de gênio dedicaram suas vidas à elaboração e à difusão de suas ideias, desafiando os tribunais civis e eclesiásticos, sofrendo perseguições e prisões.

Conscientes da luz de que eram portadores, atribuíram-se a missão de iluminar todos aqueles que demonstravam ser dignos disso. E o fizeram com pensamento lucidíssimo, sem desdenhar o recurso da matemática, de um lado, e a ironia, de outro.

A precisão que, no século XVII, Galileu, Newton, Descartes e Bacon introduziram pela primeira vez no pensamento ocidental, no século XVIII os iluministas traduziram em racionalidade que deveria se imprimir à conduta humana e a toda organização social.

Portadores de uma cultura politécnica, ao mesmo tempo científica e humanística, amaram a vida, a amizade, a criatividade, a sensibilidade e sobretudo a liberdade. Onde quer que tenham nascido, sentiam-se cidadãos do mundo, partícipes de uma civilização urbana, sempre desejosos de confrontar as próprias ideias e os próprios costumes com os demais. Refutando a estratificação plurissecular de mitos, crenças, superstições e preconceitos, reafirmaram a centralidade do indivíduo e da sua dignidade, as potencialidades infinitas de uma sociedade capaz de instruir os seus cidadãos.

Aos iluministas e ao Iluminismo devemos a saída da experiência ocidental da milenar fase

infantil e a indicação de um itinerário de corajosa e consciente maturidade, segundo a linha cara a Spinoza: “Nem rir nem chorar, mas compreender.”

Mão invisível e sem preconceito

O MODELO

liberal

Sangrenta e invisível mão.

William Shakespeare, *Macbeth*: Ato 3, Cena 2

Onde prevalece o capital, prevalece a indústria; onde prevalece o rendimento, prevalece o ócio. **Adam Smith**

A ação humana é sempre econômica. E é assim não para os fins a que se propõe, mas por se desenvolver pelo uso de meios.

Friedrich A. von Hayek

A burguesia no poder

Até este ponto, vimos que alguns modelos são centrados na transcendência, outros na imanência; alguns privilegiam a tradição; outros, a inovação; alguns pressupõem que a pobreza pode ser vencida, outros partem da convicção de que ela pode ser apenas atenuada. Existem áreas no mundo, como a subsaariana ou a amazônica, ainda hoje ligadas a modelos substancialmente rurais, mesmo que sujeitas a incursões persistentes de instrumentos mecânicos. Há outras áreas, como a Itália meridional nos anos 1950 ou como atualmente algumas regiões da China, da Índia e do Brasil, em que estão se instalando complexos siderúrgicos, petrolíferos, metalúrgicos, com a consequente passagem de um modelo de vida pré-industrial a um modelo industrial. Grande parte dos Estados Unidos, da Europa e do Japão está passando de um modelo de vida industrial para um modelo pós-industrial. Outras áreas do mundo, como o Vale do Silício ou alguns bairros de Bangalore, na Índia, saltaram diretamente da sociedade pré-industrial para a pós-industrial sem atravessar a fase intermediária.

Foram necessários muitos séculos para elaborar os modelos de vida que atualmente convivem no mundo. No modelo industrial capitalista, que analisaremos no próximo capítulo, confluíram elementos do modelo protestante e do iluminista, junto com os efeitos do progresso técnico-científico e da colonização. Mas também confluiu o modelo liberal, que foi o ponto de referência para o capitalismo durante boa parte dos séculos XIX e XX.

Terror e restauração. O balanço do Terror deu por superadas, de forma assustadora, as ideias iluministas de igualdade e justiça. O furor revolucionário levou 500 mil à prisão, 300 mil a prisões domiciliares, eliminou 25 mil com execuções sumárias e guilhotinou 17 mil, dos quais mais de 2 mil eram aristocratas.

A Revolução Francesa impôs os princípios iluministas com uma violência que um iluminista jamais aprovaria. Não por acaso, um filósofo como Condorcet, ativo na revolução até se tornar secretário da Assembleia Nacional, opôs-se à execução de Luís XVI, mesmo sabendo que, fazendo isso, poderia ter sido decapitado.

Terminada a revolução, os ideais iluministas não morreram com ela, mas foram levados a toda a Europa por Napoleão, que tentou impô-lo por meio das armas, assim como mais tarde fará a América quando tentará impor a democracia no Oriente Médio. Após Napoleão, aqueles ideais, graças aos quais a burguesia conquistou o poder, encontraram sua enésima metamorfose durante a Restauração, tornando-se liberalismo na economia e na sociologia; romantismo na literatura; idealismo na filosofia.

Segundo os defensores dessa revolução, a História, que os iluministas interpretaram como obra do homem, passava a ser obra de Deus; com Saint-Simon e Lamennais, o cristianismo reconquistava o epicentro inspirador da ética e da política; com Chateaubriand, a *Declaração dos Direitos do Homem* e as inovações produzidas pela revolução eram atacadas frontalmente; com Burke e de Maistre, deus, o papa e o rei retomavam seus tronos, enquanto as massas eram mandadas de volta à obscuridade para restituir à aristocracia todo seu prestígio e poder.

Na tentativa de apagar 26 anos de história – e que história! –, modificou-se a geopolítica, aboliram-se instituições como o divórcio, foi readmitida a Companhia de Jesus e foram criados

novos institutos religiosos, os feudos foram restituídos aos senhores e os camponeses voltaram a estar subjugados à gleba. Mas tudo isso não conseguiu suplantar os ideais iluministas de igualdade, liberdade e secularização que, já inseridos na cultura burguesa, pediam respeito e aplicação.

Decoro e moderação. À burguesia, que havia liquidado a aristocracia com a revolução e o clero com a laicidade, cabia agora a tarefa de conciliar o velho e o novo. A estrutura da sociedade francesa já era outra em relação à do antigo regime: a propriedade privada, que antes da revolução pertencia a 250 mil famílias, depois da venda forçada das terras e dos imóveis passou à mão de 5 milhões de cidadãos. Algo parecido acontecera em todas as outras cinco ou seis nações importantes da Europa.

Concluídos os acontecimentos da era napoleônica, a burguesia urbana e rural, além de ter conquistado o direito de voto, estava mais rica e poderosa. No plano cultural, aderiu com fervor, “por educação, costumes, interesses, gostos e necessidades morais, às ideias e às instituições liberais”, como escreve o liberal italiano Panfilo Gentile. Assim foi na Inglaterra com a *gentry*, isto é, com a pequena e média nobreza rural; assim será na Itália da unificação com os “notáveis” de província aos quais Panfilo Gentile, idealizando-os, benevolmente atribui “generosas virtudes morais de probidade, desinteresse, decoro, moderação, afetuosa presteza para com a sua pequena pátria municipal, circumspecta prudência nos grandes assuntos políticos nacionais, patriotismo puro e unitário”.

Diante da tarefa de conciliar o novo e o velho, a burguesia seguiu o modelo da Inglaterra de dois séculos antes, as ideias e as instituições criadas pelos *whigs* graças à Revolução Gloriosa inglesa de 1688: a liberdade de pensamento, de palavra e de imprensa, um governo sujeito à lei, a defesa do cidadão contra qualquer forma de coerção arbitrária por parte do Estado. Assim, o *Habeas Corpus*, reafirmado de uma vez por todas com o *Bill of Rights* de 1689 e inspirado nas *Quaestiones* do direito romano, inspiraria todas as constituições liberais do Ocidente até penetrar na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, adotada em 1948 pela Assembleia Geral das Nações Unidas.

As ideias dos *whigs*, que na Inglaterra enfatizaram sobretudo as liberdades individuais, chegaram à Europa, nutridas pelo pensamento racional de Descartes e pelo pensamento iluminista dos *philosophes*, traduziram-se em lutas pela democracia e favoreceram um comportamento libertário, anticlerical e republicano que depois encontrou, talvez involuntariamente, a sua expressão cruenta na Revolução Francesa.

Passados cem anos, terminado em sangue o conflito entre a aristocracia e a burguesia, liquidado Napoleão em Waterloo, agora crescia ameaçador o conflito entre a burguesia e o proletariado. A nova elite, zelosa do poder recém-conquistado, procurou exorcizar a luta de classes, conciliando o diabo com a água benta, segundo os bons conselhos dos novos intelectuais, muito menos iluminados e coerentes que aqueles do findo Século das Luzes. No livreto *De la monarchie selon la Charte*, François-René de Chateaubriand – que não por acaso passou por todas as correntes, do liberalismo mais aberto ao conservadorismo mais fechado, e que se autodefine “monarquista por tradição, legitimista por honra, republicano por bom senso” – escreve: “Eu quero toda a Constituição, todas as liberdades, todas as instituições trazidas pelo tempo, pelas mudanças de costume, pelo progresso das luzes, mas com tudo o que não morreu com a antiga monarquia, com a religião, com os princípios eternos da moral e da justiça.”

A força liberal. Então o liberalismo nasce como uma reação ao excesso violento da revolução, tendo herdado do Iluminismo o conceito de centralidade do indivíduo, da liberdade e da democracia. Juntam-se a estes os conceitos de livre mercado, teorizado por Smith, e o de Estado nacional. Diferente das ideias de Smith e de Voltaire, as ideias liberais não permanecem no papel e passam a ser partido político em 1842 – com a promoção de enormes reformas de normas e instituições na Grã-Bretanha, com a criação da Terceira República na França – provocando o nascimento do Estado de direito – o *Rechtsstaat* – na Alemanha e o surgimento de outros Estados nacionais na Europa, desembocando no processo de unificação da Itália.

O liberalismo chega ao seu apogeu em toda a Europa entre 1870 e 1880. Depois, criticado asperamente pela Igreja católica, combatido pela social-democracia e pelo socialismo, desgastado pelos protecionismos, atacado pelos nacionalistas, entrará em crise logo após a Primeira Guerra Mundial para ser então banido da Itália, da Alemanha e da União Soviética pelo fascismo, nazismo e stalinismo. Reaparecerá durante os anos 80 do século XX como “neoliberalismo” na América do presidente Reagan e na Inglaterra da senhora Thatcher, para nos dias de hoje ter um retorno inesperado no Ocidente.

Smith: divisão do trabalho e livre mercado

Liberalismo, liberismo. ^{*3} A primeira forma de liberalismo não apareceu no século XVIII nem no norte da Europa, mas na Itália dos séculos XIV e XV, com os grandes banqueiros de Florença e Roma: as famílias Frescobaldi, Médici, Chigi, Peruzzi, que emprestavam dinheiro a papas e reis para financiar maravilhosas obras urbanas e inescrupulosos empreendimentos bélicos. Não por acaso, Karl Marx atribui o nascimento do capitalismo à ascensão dessas famílias.

Mas a verdadeira força do pensamento e da ação liberal, que fornecerá bases sólidas ao capitalismo industrial, nasce do cruzamento do livre mercado de Smith e do livre pensamento de Voltaire, fecundado no bojo da Restauração.

Entre os séculos XVI e XVIII, a política econômica prevalente na Europa centrava-se na doutrina que depois Smith chamará “mercantilismo”, segundo a qual a potência de uma nação dependia de exportações que superassem as importações. Obviamente cada nação conjugou essa teoria conforme o caráter prevalentemente agrícola, manufatureiro ou comercial da sua economia. Mas em todos os três casos, permanecia um denominador comum, representado pela convicção de que se o capitalista – comerciante, empreendedor industrial ou banqueiro que fosse – buscava seu lucro de modo racional, buscava também, automaticamente, a vantagem do Estado, sob a condição deste assegurar para o crescimento econômico o protecionismo, a ordem social e a expansão colonial. *Laissez faire, laissez passer*, a máxima do Intendente de Comércio Jean-Claude Marie Vincent de Gournay, conselheiro de Luís XV, viria a ser a palavra de ordem do liberalismo econômico.

No século XVIII, o mercantilismo foi suplantado pelo liberalismo, que significou seja o livre mercado, seja a política liberal. (Na Itália, por iniciativa de Benedetto Croce, usamos dois termos ligeiramente diferentes: *liberismo* refere-se à liberdade econômica; *liberalismo* alude à liberdade política).

A formulação sistemática do liberalismo é justamente atribuída a Adam Smith, o primeiro dos economistas “clássicos”; a fortuna prática do liberalismo está relacionada à Revolução Industrial; a sua mais recente elaboração teórica deve-se a vários estudiosos, entre os quais as quatro gerações

de economistas da chamada Escola Austríaca que, fundada por Carl Menger, teve em Friedrich von Hayek o maior teórico liberal do século XX.

Profeta do novo, inimigo do velho. Se não da prevalência das exportações sobre as importações, como apregoou o mercantilismo, do que advém a riqueza das nações? Quando Adam Smith (1723-1790) tenta responder a essa pergunta, a máquina a vapor ainda não havia sido aperfeiçoada e a Revolução Industrial ainda era embrionária. Por isso, se a indústria já estava presente na poderosa explanação de Smith, a agricultura e o comércio ainda ocupavam o espaço de maior destaque. Como escreveu John Kenneth Galbraith, “se Smith não viu, ou não previu completamente a Revolução Industrial na sua plena manifestação capitalista, observou contudo com grande clareza as contradições, a obsolescência e, sobretudo, o tacanho egoísmo social da velha ordem. Se ele foi um profeta do novo, foi, mais ainda, um inimigo do velho”.

Seguramente, Smith é um dos gigantes da economia e da sociologia. Nascido na Escócia, ensinou lógica e filosofia moral, retórica e letras. Viajou dois anos pela Suíça e pela França, onde foi amigo próximo do médico, naturalista e economista Quesnay, fundador da escola fisiocrática, do filósofo e economista Turgot, também fisiocrático e reformista, dos grandes iluministas d’Alembert, d’Holbach e Helvétius. Por uma feliz coincidência, a sua reflexão socioeconômica desenvolve-se tendo sob mira o nascimento da sociedade industrial que exatamente nesses mesmos anos estava se ajustando ao dinamismo estrondoso e inédito das primeiras fábricas.

Teoria dos sentimentos. Como todos os iluministas, Smith é um homem poliédrico, cuja vasta cultura compreende história, filosofia, matemática, literatura e ética. Como todos os iluministas, Smith enfrenta o problema do peso que razão e paixão, egoísmo e altruísmo exercem no comportamento humano. A esse problema que está na base de toda a ciência econômica, Smith dedica uma longa reflexão que, iniciada em 1752, foi anunciada pela primeira edição da *Teoria dos sentimentos morais* (1759), prosseguindo por quase quarenta anos, até a sua morte, quando é publicada a sexta edição do ensaio, posteriormente reelaborado. Os títulos dos vários capítulos são eloquentes: a simpatia, a virtude amável e respeitável, as paixões sociais e as egoístas, a origem da ambição, o mérito e o demérito, a gratidão e o ressentimento, a justiça e a beneficência, a aprovação e a desaprovação, o costume e a moda, a prudência e a felicidade.

Smith convenceu-se de que o comportamento humano é complexo demais para ser analisado com base nas rígidas leis naturais. A determinar as nossas ações, ao lado do egoísmo, do altruísmo e da benevolência, está também o princípio da simpatia, pelo qual tendemos a nos envolver com os sentimentos de outrem, colocando-nos em seu lugar: “A sociedade não pode subsistir entre aqueles que estão sempre prontos a prejudicar e cometer injustiças uns aos outros.”

Portanto, a consciência moral tem um caráter social e intersubjetivo. Assim, por exemplo, o conceito de propriedade não é nem natural (como pretendia Locke) nem histórico (como pretendia Hume), mas depende da simpatia com a qual reconheço que seja justo que uma pessoa goze dos frutos de seu trabalho.

Onde nasce a riqueza. O que, então, determina a riqueza das nações? De que modo as decisões econômicas tomadas por inúmeros operadores podem ser coordenadas pelo mercado até que produzam o crescimento de um país em seu todo?

A reflexão teórica de Smith sobre os componentes históricos, sociológicos, políticos, culturais, psicológicos, morais do comportamento humano assegura-lhe toda a formação fundamental para a elaboração de *A riqueza das nações*, um trabalho colossal publicado em 1776.

A obra é dividida em cinco livros. O primeiro é dedicado às “causas desse aperfeiçoamento nas forças produtivas do trabalho e a ordem de acordo com a qual seu produto é naturalmente distribuído entre as diferentes categorias e condições de homens na sociedade”. Smith parte da distinção entre um estágio primitivo da sociedade e da economia, em que cada indivíduo obtém por si só tudo aquilo de que necessita, e um estágio avançado, em que ocorre a divisão do trabalho entre setores e setores, produção e produção, e, no âmbito de uma mesma produção, entre fase e fase.

Smith parte de um exemplo que já se tornou famoso, ao menos com relação à sua ideia da mão invisível que tudo dirige e da mão do açougueiro que se abstém de doar carne a quem tem fome. Um operário que quisesse fazer alfinete, trabalhando sozinho, conseguiria fazer menos de vinte deles por dia. Se, ao contrário, trabalhasse com outras nove pessoas, cada uma das quais incumbidas de uma ou duas partes da produção, como moldar o fio metálico, cortá-lo em pequenas partes, afiá-las etc., todos juntos atingiriam o número de 48 mil alfinetes por dia.

Dividindo eficientemente o trabalho em setores e entre trabalhadores, gera-se progresso, melhora-se o desempenho do trabalhador e de quem o dirige, obtém-se uma quantidade muito maior de produtos por hora trabalhada. Em outras palavras, a produtividade aumenta, e isso por três motivos: se um trabalhador, em vez de fabricar um alfinete inteiro, se dedica a fabricar só a cabeça, a sua habilidade manual aumenta à medida que se especializa; reduz-se o tempo perdido para passar de uma etapa a outra; torna-se mais frequente a invenção de máquinas com as quais se reduz o cansaço físico do trabalhador, aumentando-lhe a eficiência.

Da divisão coordenada do trabalho depende não apenas o crescimento exponencial da produtividade, mas também a interdependência dos trabalhadores:

O casaco de lã, por exemplo, que cobre o jornaleiro, por mais grosseiro e áspero que possa parecer, é produto do labor combinado de grande multidão de operários. O pastor, o tosador de lã, o penteador, o cardador, o tintureiro, o fiador, o tecelão, o pisoeiro, o alfaiate, como muitos outros, devem todos reunir suas técnicas para perfazer mesmo essa produção caseira. Quantos mercadores e transportadores também devem ser empregados para transportar os materiais de alguns desses trabalhadores para outros, que frequentemente vivem em uma região muito distante no país! Quanto comércio e navegação em particular, quantos armadores, marujos, fabricantes de velas e cordoeiros devem ser empregados para reunir as diversas substâncias usadas pelo tintureiro, que muitas vezes vêm dos cantos mais remotos do mundo!

Ao longo de outra página inteira Smith avança evocando as tesouras, os mineiros que lhe extraíram o ferro, o carvão que alimentou o fogo do ferreiro e assim por diante para então concluir que “em suma, se examinarmos todas essas coisas e considerarmos a variedade de trabalho que é empregado em cada uma delas, perceberemos que, sem a assistência e a cooperação de muitos milhares de pessoas, nem mesmo o mais desprovido ser de um país civilizado conseguiria gozar do padrão de vida de que comumente goza, padrão este que erroneamente chamamos de simples e fácil”.

Quanto ao perfil psicológico, essa divisão do trabalho depende de dois fatores. Um é a combinação de egoísmo e simpatia pela qual “não é da benevolência do açougueiro, cervejeiro ou padeiro que esperamos nosso jantar, mas de sua preocupação por seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas ao seu amor-próprio, e nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas das vantagens deles”. Por outro lado, o açougueiro, o cervejeiro e o padeiro vendem suas

mercadorias não apenas para ganhar (egoísmo), mas também para satisfazer os desejos do cliente e trazer-lhe satisfação (simpatia, sociabilidade).

O outro fator psicológico da divisão do trabalho consiste na propensão natural humana a “comercializar, trocar e barganhar uma coisa pela outra” sem a qual “todo homem deveria produzir para si mesmo toda necessidade e utilidade que quisesse ter. Todos deveriam ter as mesmas obrigações a cumprir e o mesmo trabalho a fazer, e não poderia haver tal diferença de emprego que pudesse dar ocasião a qualquer grande diferença de talentos”.

Troca, moeda, valor. Da divisão do trabalho provém a necessidade de trocar produtos:

O alfaiate não procura confeccionar os próprios sapatos, mas os comprará do sapateiro. O sapateiro não procura fazer as próprias roupas, mas emprega um alfaiate. O lavrador não tenta fazer nem um nem outro, mas emprega aqueles diferentes artífices. Todos eles acham de seu interesse empregar toda a sua indústria de um modo em que tenham alguma vantagem sobre os vizinhos e possam comprar, com uma parte de seu produto, ou, o que é o mesmo, com o preço da parte dele, o que quer que precisem.

Da necessidade dessa troca se origina a exigência da moeda, instrumento universal por meio do qual compramos a quantidade de trabalho que é incorporada a cada objeto.

Depois de ter dedicado dois capítulos aos salários, lucros e às suas recíprocas relações, Smith introduz no pensamento econômico a distinção que se tornará fundamental em Marx, entre *valor de uso* (aquele, por exemplo, da água para quem tem sede) e *valor de troca* (aquele, por exemplo, de um diamante). Este último resulta de um trabalho necessário para produzi-lo. E o trabalho necessário para produzi-lo depende de como esse mesmo trabalho é organizado.

Capital e trabalho. À natureza, à acumulação e ao emprego do capital é dedicado todo o segundo livro de *Riqueza das nações*. Smith estabelece com muita clareza a divisão da sociedade em classes: de um lado os trabalhadores produtivos e improdutivos; do outro, os capitalistas e os proprietários de terra. São trabalhadores produtivos aqueles que somam valor ao material que transformam, fixam-no a este e criam assim o “produto simples”. Ao lado desses estão os trabalhadores “improdutivos”, que não produzem produtos simples, mas serviços usufruíveis: são representados pelos domésticos e pelos soberanos, o Exército e a Marinha, os eclesiásticos e os juristas, os médicos e os literatos, os atores e os bufões, os musicistas, os cantores e os dançarinos.

As cidades mercantis e manufatureiras, onde as classes inferiores do povo são principalmente mantidas pelo emprego do capital, são em geral industriosas, sóbrias e ambiciosas (...). Aquelas cidades que são sustentadas principalmente pela constante ou ocasional corte e em que as classes inferiores do povo são basicamente mantidas pelo gasto das rendas são, em geral, ociosas, dissolutas e pobres (...). Parece então que a proporção entre o capital e a renda regulou em todos os lugares a proporção entre indústria e ócio.

Indolência e pobreza caminham lado a lado e derivam da prevalência do trabalho improdutivo.

Smith percebe perfeitamente a ambiguidade inserida nas relações de trabalho, que por um lado exigem cooperação e, por outro, geram conflito. Ele não chegará a ver, mas, em menos de um século, dessa ambiguidade objetiva surgirão três posições diferentes, inimicíssimas entre si: a dos liberais e da Igreja católica, segundo a qual a oposição entre capital e trabalho não existe, e o conflito será sempre condenado; a dos liberais burgueses e dos socialistas reformistas, segundo os quais a contraposição existe, é inevitável, mas é determinada pela intervenção neutra do Estado; e a dos marxistas, segundo a qual a oposição é inevitável e crescente porque é irmã da estrutura de

classes e representa o terreno de luta para superar tal situação, construindo um sistema sem classes.

A mão invisível. Smith teoriza uma economia aberta e globalizada em que a dinâmica espontânea do mercado se encarrega de interligar e equilibrar as forças econômicas, criando a combinação ideal seja para o produtor, para o consumidor ou a sociedade no seu conjunto.

O sistema econômico não requer nenhuma intervenção externa que o regule. Com uma imagem tomada de empréstimo do terceiro ato de *Macbeth*, de Shakespeare, Smith defende que uma “mão invisível” se encarrega de criar, em conjunto com a ordem social, econômica e jurídica, o equilíbrio dos mercados, o crescimento e o desenvolvimento. Quase por mágica, essa mão conjuga espontaneamente os interesses pessoais com os coletivos, regulando as relações entre os empregadores, empregados, lucros e salários no mercado de trabalho; a relação entre gasto e poupança no mercado financeiro; a relação entre investimentos e oportunidades no mercado industrial.

Smith tem fascinação por essa ideia de mão invisível, uma espécie de magia pela qual os resultados das ações humanas sempre derrubam previsões e intenções, como se tivessem uma própria e secreta dinâmica e seguissem um íntimo projeto, reconhecível somente *a posteriori*. Apenas três vezes em toda sua enorme obra Smith fala (com poucas palavras: menos do que eu estou utilizando nesse parágrafo) de “mão invisível”, umas das expressões mais felizes de toda a história econômica, que ecoará durante séculos nos livros universitários e nos discursos de todos os economistas. Quero por isso destacá-la.

A primeira vez que Smith faz alusão a ela, perto de 1750, é no ensaio *The History of Astronomy*, publicada postumamente nos *Ensaio filosóficos*: “Em todas as religiões politeístas”, escreve, “entre os selvagens, assim como nos primeiros tempos da antiguidade pagã, somente os acontecimentos irregulares da natureza são atribuídos à ação e ao poder de seus deuses. O fogo queima e água refresca, os corpos pesados afundam e as substâncias mais leves flutuam como consequência da sua natureza, e não se recorria à intervenção da *mão invisível* de Vênus nesses casos”. É então o próprio Smith que usa o conceito de mão invisível como metáfora de um poder divino, superior à natureza e capaz de mudar-lhe o curso segundo seu bel-prazer.

A segunda vez que Smith fala de mão invisível é em um capítulo da *Teoria dos sentimentos morais*, dedicado à “beleza que todas as produções de arte ganham da aparência de utilidade”. Com uma prosa aprazível, talvez realizada com elegância ainda mais refinada em homenagem ao argumento estético do capítulo, Smith evoca o fascínio exercido pela beleza do bem-estar que reina nos palácios e nos bens dos poderosos, em que cada coisa serve para favorecer o seu conforto, para suprir as suas necessidades, satisfazer os seus desejos, realizar e proporcionar as suas mais frívolas fantasias. É a enganosa e irresistível atração dessa beleza que aguça o engenho e a industriiosidade do homem, estimulando-o a construir casas, fundar cidades, aperfeiçoar as ciências e as artes. Por mais bens que ele consiga acumular, ignorando cinicamente as necessidades de seus irmãos, não conseguirá comer mais do que come um de seus camponeses. Guardará para si aquilo que for mais precioso e agradável, mas o resto acabará cedo ou tarde nas mãos de outrem. No fim das contas “os ricos consomem pouco mais que os pobres, e, a despeito de seu natural egoísmo e de sua natural esperteza, não obstante o fato de não pensarem senão naquilo que seja de sua própria conveniência, não obstante o único fim a que se propõem dando emprego a milhares de pessoas seja a satisfação de seus vãos e insaciáveis desejos, eles partilham com os pobres o produto de

todas essas suas facilidades. Eles são conduzidos por uma *mão invisível* que faz quase a mesma distribuição das coisas necessárias à vida que seria feita se a terra tivesse sido dividida em partes iguais entre os seus habitantes e, assim, sem querer, sem saber, fazem com que o que é de interesse da sociedade progrida, oferecendo meios para a multiplicação da espécie”.

A terceira vez que Smith fala de mão invisível é no quarto livro da *Riqueza das nações*, dedicado aos sistemas de economia política. Também aqui se trata de uma passagem brevíssima, destinada, contudo, a tornar-se uma das referências mais citadas de toda a ciência econômica futura. Vejamos a passagem em questão:

Como todo indivíduo procura tanto dirigir essa indústria para que sua produção seja do máximo valor, todo indivíduo necessariamente trabalha para tornar o rendimento anual da sociedade o maior que puder. De fato, em geral, ele não pretende promover o interesse público nem sabe o quanto o está promovendo. Preferindo apoiar a indústria doméstica, e não a estrangeira, ele procura apenas sua segurança: e dirigindo aquela indústria de tal maneira que sua produção seja do maior valor, procura apenas seu próprio ganho, e neste, como em muitos outros casos, é só levado por uma *mão invisível* a promover um fim que era parte de sua intenção.

A mão invisível, então, tem um poder semelhante ao da Vênus pagã, quando estabelece uma ordem aos fenômenos naturais, ou ao da Providência cristã, quando veste evangelicamente os lírios dos campos “que, apesar de não trabalharem nem fiarem, nem o rei Salomão, em toda a sua glória, vestia-se como um deles”.

Contudo, Smith, oferecendo mais uma prova de seu equilíbrio, não exclui totalmente a ação do Estado na economia e a esse tema dedica os dois livros finais de sua obra-prima. Muito mais crítico em relação à planificação econômica será, dois séculos depois, o liberal Ludwig von Mises no seu ensaio *Gemeinwirtschaft*.

Grande pai da sociologia. Smith é um gênio absoluto com o qual, ainda hoje, todo economista, sociólogo e cientista político é obrigado a se confrontar. Ter pela primeira vez tratado, e com tanta maestria, do lucro como algo diferente da renda não deve ter sido difícil, uma vez que tal separação acontecia exatamente diante de seus olhos naqueles anos de nascente industrialização. Bem mais genial é sua hipótese da mão invisível graças à qual – usando as palavras de Schumpeter – “o livre jogo das ações individuais não produz o caos, mas uma ordem logicamente determinada”.

Hoje Smith é prisioneiro científico dos economistas que nele veem apenas a dimensão econômica, mas se sua obra é parte imprescindível e fundadora do modelo de vida industrial, isso se deve também à dimensão sociológica do seu pensamento, que faz dele um dos grandes pais da sociologia. Ligam-se, na *Teoria dos sentimentos morais*, as descrições do mundo dos ricos, comparado àquele dos pobres e da classe média; ligam-se, no quinto livro da *Riqueza das nações*, a análise dos vários sistemas e contextos de trabalho referidos a épocas e ofícios diversos, além da análise dos vários sistemas educativos e de sua evolução. São páginas de surpreendente imaginação sociológica fundamentada por uma documentação cuidadosa e por um estilo cientificamente impecável.

Se no primeiro livro a divisão do trabalho é tratada sobretudo em seus aspectos econômicos, no quinto livro Smith vai além, denunciando os danos psicossociológicos com uma severidade que faria inveja à Escola de Frankfurt. Vejamos ao menos uma parte dessa denúncia que, como veremos, sessenta anos depois será reproduzida quase literalmente por Tocqueville. Pois bem, Smith está discutindo o tipo de educação e de escola necessária para os vários estratos sociais e se questiona

como o Estado deveria atuar na instrução popular. Nas assim denominadas sociedades primitivas de caçadores, pastores e agricultores, a inventiva se mantém viva, porque “as várias atividades humanas obrigam todos a exercitarem a própria capacidade e a encontrar meios de superar as dificuldades que continuamente se apresentam”. Isso impede que a mente do caçador ou do camponês “caia na indolente estupidez que em uma sociedade civil parece encobrir o intelecto de quase todas as classes mais baixas do povo”.

Essa indolente estupidez depende da divisão do trabalho industrial:

Com o progredir da divisão do trabalho, a ocupação de grande parte daqueles que vivem por meio de trabalho, isto é, de grande parte da população, termina por ser limitada a algumas operações simplíssimas; frequentemente uma ou duas. Mas o intelecto da maior parte dos homens é necessariamente formado pelas suas ocupações comuns. Quem passa toda a vida a fazer operações simples, cujos efeitos são, quem sabe, sempre os mesmos ou quase isso, não tem oportunidade de exercitar o intelecto ou a sua criatividade na busca de caminhos para superar as dificuldades que nunca chegam a se apresentar. Então, ele perde naturalmente o hábito desse exercício e geralmente chega ao mais alto nível da estupidez e ignorância humana.

Não apenas Smith. Além da economia e da sociologia de Smith, o liberalismo assume como seu fundamento teórico o pensamento filosófico de Kant, segundo o qual a liberdade de um homem não deve ultrapassar as fronteiras do que é compatível com uma igual liberdade para todos os demais. A lei deve se limitar a sancionar esse princípio e a remover todos os obstáculos sociais aos esforços individuais. Disso deriva a separação dos poderes, o reconhecimento da propriedade privada e a obrigação de observar os compromissos contratuais. Disso deriva também a igualdade de todos os indivíduos perante a lei, a liberdade de opinião e de ação, de consciência, de culto, de expressão, de imprensa e de associação.

Nos limites dessas normas gerais, segundo von Hayek “presumia-se que o indivíduo fosse livre para usar a sua consciência e a sua capacidade na busca de seus objetivos, seguindo o caminho que lhe seja mais adequado”. Assim, esforçando-se para defender os seus próprios interesses, cada um deveria, implícita e smithianamente, promover o interesse público, realizando, junto com a liberdade, também o progresso científico e moral.

Usando a distinção cara a Benedetto Croce, podemos dizer que o *liberismo* prevalentemente econômico encontra o *liberalismo*, isto é, um modelo de vida que supera a limitada esfera da liberdade produtiva e comercial – apesar de criativa, meritocrática, responsável e corajosa – para atingir uma nobreza superior, metaeconômica, de ordem filosófica, ética e política. O filósofo Corrado Ocone, em um belo ensaio sobre o pensamento de Benedetto Croce, recorda que o grande filósofo liberal escreveu: “O meu liberalismo é coisa que carrego no sangue” e “o discurso atinge sempre a disposição dos ânimos, ao fervor e ao amor”. Em um ensaio de 1927, não por acaso intitulado, *La concezione liberale come concezione della vita* [A concepção liberal como concepção de vida], Croce afirmava que o liberalismo “pode bem admitir diversos modos de produção da riqueza, com o único acordo, cuja intenção é assegurar o incessante progresso do espírito humano, de que nenhum dos modos escolhidos impeça a crítica do existente, a busca e a invenção do melhor, a atuação desse melhor; que em nenhum desses se pense em fabricar o homem e o autômato perfeito, e que nenhum deles retire do homem a humana faculdade de errar e pecar, sem a qual é impossível fazer o bem como cada um sente e sabe que pode fazer”.

Assim, o liberalismo sai dos textos de filosofia e de economia para entrar na vida real, em que a defesa da liberdade, a afirmação da democracia, o empenho político, a nobreza de sentimentos e a intransigência do juízo tornam-se um modelo existencial e se estabelecem – para dizer com as

palavras de Ocone – como “uma concepção geral do mundo e da vida... como uma ética que deve dar sustento às ações dos indivíduos: uma ética laica da responsabilidade que deseja ser julgada apenas pelos comportamentos e pelos resultados alcançados”.

Utilitarismo

Benedetto Croce, modelo de vida impressa no liberalismo, opunha-se ao utilitarismo, que todavia representa uma corrente de pensamento posterior que influenciou o *pattern* industrial. O termo *utilitarianism* foi introduzido pela primeira vez por Jeremy Bentham (1748-1832), mas, para entender-lhe o sentido, é necessário remontar no tempo, precisamente à Grécia Antiga. Depois da morte de Sócrates, inúmeras escolas continuaram a aprofundar-lhe o pensamento: a maior foi liderada por Platão; as menores, como a cínica, a cirenaica e a megárica, tiveram entre seus principais representantes outros de seus discípulos. Para todas, porém, a questão central era a busca da felicidade.

Aqui, interessa-nos a escola cirenaica, fundada por Aristipo de Cirene (435-356 a.C.), que desenvolveu o conceito de prazer como estado positivo. Segundo o seu ensinamento, é necessário fruir livremente dos prazeres e, da mesma maneira, afastar-se deles. Diógenes Laércio determina que é necessário dominá-los sem se deixar dominar por eles. E Horácio – quase prevendo os danos do consumismo – acrescenta que é necessário submeter as coisas a nós e não o contrário.

Segundo Aristipo, o único modo de conhecer e apurar a verdade é recorrer aos sentidos, os quais, quando buscam prazer, representam o fim mesmo do agir humano. A utilidade de um bem é comensurável pela sua capacidade de dar prazer.

Também para Epicuro e para a escola epicurista que ele fundou em Atenas em 306 a.C., o prazer representa o objetivo maior da vida moral. Mas há um “prazer móvel”, irrequieto, que advém da satisfação de uma necessidade através de meios externos, e um “prazer calmo”, isto é, o estado de equilíbrio que provém da ausência de dor do corpo (*aponia*) e da ausência de inquietude da alma (*ataraxia*). Para alcançar esse equilíbrio, é necessário viver longe, longe da agonia da vida sociopolítica, realizando o estado de felicidade que se origina da harmoniosa relação entre corpo e alma, e dos laços de amizade com poucos escolhidos, estes também amantes da consciência universal, serena, intensa.

Se, com um *zoom* às avessas, nos aproximarmos dos tempos modernos, perceberemos que o conceito de prazer se aproxima do conceito de *simpatia*, no sentido etimológico de “sentir junto”, isto é, gozar com a alegria dos outros e sofrer com as dores dos outros. Com David Hume e com Adam Smith, esse sentimento, que no cristianismo corresponde ao conceito de caridade e ágape, passa do plano religioso ao plano laico, da dimensão individual à social. Uma ação é moral quando é econômica e moralmente útil à sociedade. Cada indivíduo, por instinto de conservação, procura o seu bem e o seu prazer – isto é, o que lhe é útil – enquanto foge do mal e da dor. Na fase primitiva da convivência, cada um persegue egoisticamente o próprio ganho pessoal em uma guerra insensata de todos contra todos. Quando afinal se percebe que essa guerra termina em um dano generalizado, cada um compreende que o que é útil a si mesmo e à própria sobrevivência dependem do que é útil e da sobrevivência de toda a coletividade. Não se trata de bondade ou desinteresse, mas de um egoísmo inteligente, graças ao qual cada indivíduo não se preocupa apenas em satisfazer o seu ganho pessoal, mas o estende até englobar também o útil ao inteiro sistema social.

Jeremy Bentham: aritmética da felicidade. Também o filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham parte do pressuposto de que “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois padrões: a dor e o prazer. Cabe apenas a eles indicar aquilo que deveríamos ou não fazer, bem como também determinar o que é justo e o que é injusto”. Depois dessa afirmativa, Bentham procede a uma sistematização do paradigma utilitarista. Defensor convicto da total separação entre Estado e Igreja, contribuiu para a fundação da universidade laica de Londres. A filosofia de Bentham, através de Stuart Mill enriqueceu o pensamento liberal; já através de Robert Owen, ao contrário, influenciou o pensamento socialista. Lutou pela liberdade de expressão e de comércio, pela igualdade de gêneros, pela abolição da escravidão e das punições físicas, pela garantia da saúde, pelo direito à pensão, pela proteção dos animais, pelo divórcio e pela descriminalização da homossexualidade.

Já ao final do século XVIII, começavam a tornar-se evidentes os desequilíbrios socioeconômicos provocados pela industrialização. Com seus escritos e suas reformas, Bentham procurou reduzi-los, traduzindo em prática o princípio iluminista segundo o qual é necessário perseguir a máxima satisfação pública para o maior número de cidadãos.

Antecipando a atual tendência de países como o Butão, a França e a Inglaterra, que pretendem calcular o nível de felicidade dos seus cidadãos ao lado do PIB per capita, Bentham propôs uma “álgebra moral” para quantificar a intensidade, a duração, a certeza, a proximidade, a fecundidade e a extensão de prazer ou felicidade advindos de cada ação, para calcular com precisão quais são mais úteis porque mais prazerosos, e quais são menos úteis porque mais dolorosos.

Tal como Smith defendia que a ação egoísta de cada um acaba por se traduzir misteriosamente em um bom resultado econômico para todos, Bentham assegurava que a busca egoísta pela felicidade por parte de cada um resulta na maior felicidade para todo o sistema social, fazendo coincidir o egoísmo com o altruísmo.

John Stuart Mill: satisfação e felicidade. Influenciado pelo pensamento de Bentham, Stuart Mill (1806-1873) aderiu ao liberalismo, defendeu a emancipação da mulher para adaptar a economia clássica às exigências sociais postas pela industrialização. Mas, influenciado também por Fichte e Goethe, corrigiu a concepção da felicidade de Bentham, rigidamente quantitativa, com sua visão qualitativa: “Reconhecer que alguns tipos de prazer são mais desejáveis e têm maior valor que outros é perfeitamente conciliável com o princípio de utilidade. Seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres deva depender apenas da quantidade.”

Stuart Mill compartilhou a Tocqueville e Comte a paixão pela sociologia e pela economia; a Bertrand Russell, legou a paixão pela lógica. Propôs a legalização dos sindicatos e das cooperativas. No célebre ensaio *Sobre a liberdade* (1859), defende que todo indivíduo tem total liberdade de consciência, pensamento, expressão, associação e busca da própria felicidade do modo que preferir. A maioria, como defendia o seu amigo Tocqueville, não pode coagir a minoria: “Se todos os homens, menos um, tivessem a mesma opinião, não terão direito de calar esse único indivíduo, da mesma maneira que este, tendo o poder, não poderá calar toda a humanidade.” Para Stuart Mill, mesmo que a humanidade não seja mais útil, a diversidade é sempre desejável e o anticonformismo é sempre apreciável.

Teorizou o sufrágio universal e defendeu, em seguida, a abolição da escravidão dos negros pelos brancos na América, e a igualdade entre os sexos no direito de família que poria fim ao último tipo de escravidão do mundo: o da mulher em relação ao homem. O seu *The Subjection of Women* [A

sujeição das mulheres] (1869) começa assim:

Neste ensaio, proponho-me a explicar, com a maior clareza possível, as razões nas quais se funda uma opinião que eu abracei desde quando formei as minhas primeiras convicções sociais e políticas e que, bem longe de se enfraquecerem e se modificarem, com a reflexão e a experiência de vida não fez outra coisa senão crescer cada vez mais com elas. Eu creio que as relações sociais dos dois sexos, que submetem um sexo ao outro em nome da lei, são nefastas em si mesmas, e constituem um dos obstáculos ao progresso da humanidade. Eu creio que elas devam dar lugar a uma perfeita igualdade: sem privilégio nem poder para um sexo; sem inferioridade para o outro.

Todas essas ideias valeram-lhe, por parte de Ludwig von Mises, a acusação de ser “o maior advogado do socialismo”.

Segundo Mill, é necessário distinguir satisfação, que é própria dos animais, da felicidade, que é própria dos seres humanos. Quanto mais se é culto e refinado, mais os prazeres qualitativos, de natureza espiritual, prevalecem sobre os prazeres quantitativos, de natureza física, tornando-se felicidade. Os prazeres espirituais, ao contrário do que defendia Bentham, não são mensuráveis quantitativamente, mas avaliáveis através do senso de dever e da experiência acumulada.

Progresso e anomalias

Desigualdades, caridade e welfare. Segundo Panfilo Gentile, a inspiração do liberalismo “é que não poderá nunca deixar de ser generosa, cordial, humana e cristã”. Na verdade, fiéis ao *laissez faire*, os liberais nunca cultivaram a ideia de justiça social, porque estão convencidos de que o mercado e a ordem social se autorregulam graças à providencial intervenção da mão invisível. Sobre isso, o liberalismo limita-se quase somente a proclamar a igualdade de oportunidades por meio da qual são garantidas a todos as mesmas chances de sucesso desde o ponto de partida, e a meritocracia graças à qual cada um deveria receber na proporção de seus próprios méritos.

No fim das contas, a convicção inerente a toda ideia liberal é que as desigualdades existirão sempre, e a pobreza não poderá jamais ser debelada. Nesse ponto, o liberalismo concorda com um dos seus inimigos mais mordazes – a Igreja católica – que, como vimos, desde a encíclica *Rerum novarum* de Leão XIII, explicitamente nega a possibilidade de eliminar a dor e a pobreza da Terra, pois são consequências inelutáveis do pecado original.

Para atenuar os efeitos desagradáveis das desigualdades sociais, os católicos propõem aos ricos o exercício da caridade e asseguram aos pobres uma predileção particular de Deus, que os compensará na vida ultraterrena. Mas os liberais menos prevenidos, principalmente laicos e anticlericais, assumiram o perigo revolucionário inerente a um mercado totalmente livre e consideraram imperioso atenuar as discriminações baseadas na origem social, na raça, na religião, no sexo etc., favorecendo seja um sistema educativo universal, seja uma imposição fiscal progressiva com a qual financiar os serviços públicos indispensáveis, como aposentadorias, saneamento básico etc.

O tema da justiça social representa um campo minado para o liberalismo, que, para não contradizer nos fatos os seus próprios princípios de livre mercado, admitiu algumas relações de colaboração entre o público e o privado; dificultou a formação de monopólios, oligopólios, trusts e cartéis; apoiou um sistema monetário estável; buscou para a “mercadoria-trabalho” as normas contratuais adequadas à natureza do trabalho, que não é apenas mercadoria.

Mas, com exceção dessas intervenções, os liberais continuaram a confiar sobretudo à mão

invisível do livre mercado a solução do desequilíbrio entre exigências e recursos da sociedade. Nos fatos, essa solução sempre foi parcial e transitória, com oscilações que, em muitos casos, resultaram em desespero, revoltas, revoluções e guerras.

Tudo isso permitiu à Igreja, aos socialistas e aos comunistas imputar ao liberalismo o progressivo alargar-se da diferença entre um número exíguo de ricos e uma infinita multidão de proletários.

Em um dado momento, os próprios liberais, compreendendo que era necessário conter os danos imprevistos do capitalismo, trouxeram para a sua doutrina socioeconômica alguns retoques de modo a reduzir-lhe os efeitos indesejáveis, salvando-lhe a substância. Nasceu assim a versão tipicamente europeia do modelo industrial: versão que encontra seu traço distintivo no *welfare*, que veio crescendo junto com a industrialização nos dois países – Inglaterra e Alemanha – em que essa forma moderna de produção aparece e triunfa pela primeira vez.

No próximo capítulo, veremos que, em alguns países, sobretudo os escandinavos, a seguridade social obteve formas avançadas e eficazes, de tipo social-democrático, enquanto em outros, sobretudo nos mediterrâneos, degenerou-se em formas assistencialistas que colocaram em crise o equilíbrio econômico, fornecendo um álibi para o neoliberalismo.

Paradigmas e anomalias. A aplicação drástica das políticas liberais acelerou o progresso mas alargou as distâncias entre ricos e pobres, provocando crises financeiras desestabilizadoras para o equilíbrio socioeconômico. O nascimento do socialismo e do comunismo, como veremos mais adiante, representa a reação de alguns intelectuais e de uma parte do proletariado às injustiças implícitas no modelo capitalista. Mas mesmo alguns economistas liberais compreenderam que o seu modelo apresentava algumas anomalias e fizeram propostas para retocá-lo. O termo “anomalia” remonta ao conceito de paradigma tal como foi elaborado pelo epistemólogo Thomas S. Kuhn para explicar o processo pelo qual se constrói o conhecimento. Esse conceito, válido também para compreender porque e como se transformam os nossos modelos ao longo do tempo, foi exposto por Kuhn em dois ensaios: *A estrutura das revoluções científicas* (1962) e *The Essential Tension* [A tensão essencial] (1977).

Na história das ciências – explica Kuhn – todo fenômeno ainda misterioso é interpretado de modo fabulístico, mítico, superficial e hipotético desde que não haja uma explicação madura e convincente. Tomemos o caso da luz: por milênios, entre os gregos e os incas, a aurora, o dia, o anoitecer e a noite foram explicados como divindades que acordavam e dormiam, que davam a volta por baixo da Terra para então voltar a brilhar. Depois foram esboçadas diversas teorias mais racionais que todavia não conseguiram fornecer uma explicação convincente para a amplitude do espectro. Essa longa passagem do mundo da imprecisão para o universo da precisão científica representa, segundo a terminologia de Kuhn, a fase pré-paradigmática. Em um certo momento, finalmente chega Newton e produz um salto qualitativo na explicação do fenômeno luminoso pela formulação de uma explicação completa, demonstrada de modo convincente: a luz é um fenômeno corpuscular. Isso é, de fato, um “paradigma”. Do mesmo modo, depois da fase exploratória, Black forneceu um paradigma para a compreensão do calor; Boyle e Boerhaave para a compreensão da química; Hutton para a compreensão da geologia; Franklin e seus sucessores para a compreensão dos fenômenos elétricos depois que o próprio Franklin, Desaguliers, Du Fay, Gray, Watson conceberam, cada um à sua maneira, a natureza da eletricidade.

Quando uma teoria se apresenta mais convincente que as demais com as quais concorre, sendo elevada a “paradigma”, um certo número de seguidores a adota em seu trabalho, aplica-a progressivamente a problemas cada vez mais complexos e distantes, aperfeiçoa-a, retoca-a, articula-a. Para cada um ou dois geniais inventores “paradigmáticos” (como Newton), vários pesquisadores se dedicam a essa obra de aperfeiçoamento que Kuhn chama “ciência normal”. Nasce assim uma linha de estudo, uma “escola”. Escreve Kuhn: “Um paradigma é aquilo que é compartilhado pelos membros de uma comunidade científica, e, reciprocamente, uma comunidade científica é formada por aqueles que compartilham um certo paradigma.”

Mas nenhum paradigma consegue explicar definitivamente todos os aspectos de um fenômeno científico, motivo pelo qual, cedo ou tarde, ocorre que um dos seus seguidores esbarra em algum aspecto anômalo que o paradigma não consegue explicar. Irrompe assim uma crise acompanhada de discussões, hipóteses, experimentações e tentativa até que, cedo ou tarde, forme-se um novo paradigma, que é então enunciado e adotado. Assim, quando o paradigma corpuscular de Newton se revelou incapaz de explicar os efeitos da difração e da polarização, Young e Fresnel elaboraram um novo paradigma, baseado no movimento ondulatório transversal. E quando, anos depois, também esse paradigma não conseguiu explicar toda uma série de fenômenos óticos anômalos, não redutíveis a essa teoria, Planck, Einstein e outros elaboraram um novo paradigma de natureza quântica.

Quando se torna conhecido, todo novo paradigma é obrigado a superar uma série de objeções, suspeitas, contradições, críticas e até mesmo boicotes por parte da “escola” precedente, até que consiga suplantá-la e inaugurar um período de aplicações, aperfeiçoamentos e acertos por parte dos estudiosos “normais” adeptos da nova escola.

Podemos agora definir com maior precisão o significado de “paradigma” entendido como modelo capaz (sempre provisoriamente) de explicar e resolver determinados problemas científicos através de um *corpus* de teorias, leis, fórmulas, definições, aplicações, valores, instrumentos e exemplos práticos (Kuhn os chama “exemplares”) compartilhados pelos membros de uma determinada escola científica.

Voltando ao modelo liberal, ao longo do século XVIII o problema econômico a ser solucionado era de onde e como nasce a riqueza das nações. Inúmeros filósofos e economistas – de Locke a Hume, de Turgot a Hutcheson, dos fisiocratas aos mercantilistas – deram várias explicações pré-paradigmáticas, apenas parcialmente satisfatórias, até que Adam Smith forneceu um paradigma coerente, com as suas leis, fórmulas, definições, seus valores, seus exemplos (a historietinha do açougueiro, a famosa mão invisível etc.). O poderoso paradigma elaborado por Smith impôs-se aos economistas de todo o mundo e, ao redor dele, nasce uma escola de seguidores: a escola “clássica”, a que aderiram personalidades do nível de David Ricardo e John Stuart Mill.

Todavia, após um tempo, alguns fenômenos demonstraram-se sem explicação diante das formulações de Smith. Assim, por exemplo, o seu paradigma não conseguia explicar como tanta miséria convivia com tanta abundância. Depois de múltiplas tentativas feitas por vários economistas para decifrar essa anomalia, Alfred Marshall (1842-1924) chegou ao paradigma neoclássico do qual nasce a escola marginalista de microeconomia.

Big Crash e New Deal. Mas permanecia por explicar a mais chamativa das anomalias, relativa à teoria da “mão invisível”, irreduzível seja pelo paradigma clássico, seja pelo paradigma

neoclássico. Segundo Smith, o objetivo da política econômica – isto é, que todos estejam bem – é assegurado pela intervenção providencial de uma mão invisível, que aplanar e reequilibra toda imperfeição do sistema. É necessário confiar nessa mão invisível, evitando toda intervenção estatal que se intrometa no fluxo espontâneo do mercado.

Mas os eventos desmentiam essa convicção. Já entre 1873 e 1895, a aplicação do paradigma liberal à economia dos Estados-Nações havia provocado uma forte crise, somente superada graças às soluções que cada Estado conseguira encontrar recorrendo às suas colônias. Mas em trinta anos, os mercados coloniais, já próximos da saturação, tornaram-se uma solução cada vez mais improvável. E, para piorar ainda mais, apareceu o efeito agravante de uma crise americana sem precedentes.

Ao final da Primeira Guerra Mundial, os Estados Unidos estavam ricos e poderosos, já com a maior produção industrial do mundo e em processo de crescimento graças a novas técnicas produtivas, novas formas organizativas e novos sistemas distributivos. O americano de classe média já se sentia dono de seu destino e do destino do mundo, capaz, como o metafórico Robin Hood de Douglas Fairbanks, de derrotar todos os adversários e superar todas as dificuldades. Nesse clima eufórico, os três presidentes que se sucederam no comando do país apoiaram-se nos dogmas do liberalismo: nenhum controle sobre bancos e empresas, diminuição dos gastos públicos e dos impostos, desoneração fiscal, juros baixos e máximo estímulo à exportação. Quem podia, investia na bolsa de valores e era pontualmente recompensado por altos rendimentos financeiros. A burguesia empreendedora, valendo-se da sua força contratual, ignorava os sindicatos, reduzia salários e, assim fazendo, reduzia o poder de compra das massas.

De repente a brincadeira acabou: a superprodução agrícola e industrial pôs de joelhos as empresas, abarrotadas de produtos que o mercado não comprava; os acionistas desfizeram-se em massa das suas ações, e, em 24 de outubro de 1929, Wall Street quebrou. O *Big Crash* de bancos e indústrias levou à miséria 12 milhões de trabalhadores nos Estados Unidos (onde a taxa de desemprego superou os 20%) e depois, com o alastramento da crise, 9 milhões na Alemanha e na Grã-Bretanha.

Não foi fácil reorganizar a economia americana, e não foi a mão invisível que lhe corrigiu os rumos. Nas eleições presidenciais de 1932, venceram os democratas, que, no ano seguinte, levaram à Casa Branca Franklin Delano Roosevelt. Nos primeiros cem dias do seu mandato, o novo presidente lançou o *New Deal*: um vasto plano de reformas anticrise totalmente diferentes da ortodoxia liberal de Smith e próximo das ideias heréticas de John Maynard Keynes. Baseado nele, o Estado, em vez de permanecer alheio, delegando a solução para a crise à mão invisível, interveio maciçamente para garantir os depósitos bancários, desvalorizou o dólar para favorecer as exportações e reabsorver a superprodução, compensou os agricultores dispostos a limitar a produção agrícola, fomentou grandes obras públicas, introduziu formas de seguridade social e impostos progressivos. Com o *Social Security Act* de 1935, acrescentou o seguro desemprego, doença e velhice, além do programa *Aid to Families with Dependent Children* para ajudar as famílias com filhos a sustentar.

Praticamente o Estado mais liberal do mundo renunciava à pureza da doutrina clássica para salvar-se da catástrofe que a absoluta fidelidade àquela doutrina havia provocado. Essa renúncia foi premiada pela retomada concreta da economia e da confiança: retomada que deu a Roosevelt um vasto consenso e – caso único na história dos Estados Unidos – a sua reeleição para o cargo de

presidente por duas vezes, em 1936 e 1940.

Keynes: a mão invisível não é suficiente. Depois do paradigma marginalista com o qual Marshall deslocara o foco de atenção para a microeconomia sem, contudo, resolver todas as anomalias da escola clássica, ganhou forma o paradigma de John Maynard Keynes (1883-1946), que recolocava as atenções sobre a macroeconomia por meio de intuições teóricas que encontraram na *New Deal* de Roosevelt a sua confirmação prática. No mesmo ano em que morria Karl Marx, Keynes, filho de um notável economista, formado nas melhores escolas inglesas – do Eton College ao King's College de Cambridge, com mestres como Alfred Marshall e Arthur Cecil Pigou –, aderiu ao Grupo de Bloomsbury, sofisticado e excêntrico *lobby* antivitoriano e antieduardiano, que compreendia personagens do calibre de Virginia Woolf, E. M. Forster, Lytton Strachey, Clive Bell, Vanessa Bell, Duncan Grant, Dora Carrington, Roger Fry, mas também Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, definido por Russell como “o mais perfeito exemplo de gênio que jamais existiu: apaixonado, profundo, intenso e senhor de si”.

Nesse contexto, Keynes amadureceu a sua formação: excêntrica no que se refere às preferências sexuais (amou Duncan Grant e Ludwig Wittgenstein, casou-se com Lídia Vasilyevna Lopokova, primeira bailarina do Ballets Russes), rigorosa no que se refere aos estudos, profética por alguns prognósticos, refinadíssima pelo estilo, elitista pela visão.

Diretor durante toda a vida do *Economic Journal*, a mais importante publicação de economia do seu tempo, conseguiu conciliar com mesmo sucesso a atividade prática com a atividade teórica. Foi um habilíssimo operador financeiro; em 1919 participou, como representante econômico do Tesouro inglês, da Conferência de Paz de Versalhes e publicou *As consequências econômicas da paz*; nos anos seguintes alternou o ensino com a atividade profissional e publicou *A tract on monetary reform* [Ensaio sobre a reforma monetária] (1923) e *Tratado sobre a moeda* (1930); em 1944, conduziu a delegação inglesa a Bretton Woods para negociar o acordo financeiro entre Grã-Bretanha e Estados Unidos; em 1945, comandou a comissão que instituiu o Banco Mundial para lutar contra a pobreza e organizar ajuda e financiamento aos países em dificuldade. Se durante a guerra, apesar de um infarto, Keynes empenhou-se a fundo para o financiamento do esforço bélico contra o nazismo, em Bretton Woods e na comissão pelo Banco Mundial, lutou pela cooperação na economia baseada em uma nova ordem internacional. Foi também defensor das teorias eugenéticas e, por muitos anos, diretor da British Eugenics Society.

Os seus principais interesses científicos estão ligados à instabilidade do capitalismo (*The End of Laissez-Faire*, é de 1926); o conceito de probabilidade e a dificuldade de prever o andamento do consumo, dos investimentos e da produção (o *Treatise on Probability* é de 1920); o desemprego como perigo para a democracia (*Teoria geral do emprego, do juro e da moeda* é de 1936). Um mais recente perigo previsto por Keynes e que, infelizmente, explodiu de modo gritante nos nossos dias, consiste na relação não natural pela qual uma pequena parte do sistema econômico provoca efeitos em todo o resto. Segundo o paradigma keynesiano, a mão invisível não é suficiente para assegurar o equilíbrio econômico do sistema, mas é necessário entender profundamente qual é a demanda efetiva de trabalho por parte dos empreendedores, uma vez que ela – contrariamente à lógica corrente – em vez de aumentar, cai quando os salários diminuem; é preciso entender os motivos pelos quais nunca, em tempos de crise, as decisões de consumo diminuem lentamente enquanto as decisões de investimento e produção desabam abruptamente; é necessário entender os

motivos pelos quais, nos períodos de incerteza, aumenta a propensão à liquidez; é necessário entender em que medida a moeda e as manobras monetárias constituem fatores ativos.

Com a sua obra fundamental – *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda* – Keynes corrige Hume, Smith, Jevons e o seu próprio mestre, Marshall, refutando a ideia de que a mão invisível da economia consiga sempre curar as depressões económicas e os desequilíbrios no mercado de trabalho. A ela, Keynes contrapõe a mão visível e intencional do Estado que, nos momentos de crise de desemprego, é chamado a intervir ativamente pela retomada económica através de um multiplicador capaz de mobilizar um gasto adicional.

De resto, já em um ensaio de 1934, que faz parte do 13º volume do *The Collected Writings*, compartilhara da posição dos economistas “excêntricos” que “refutam a ideia segundo a qual o atual sistema económico possa, de modo significativo, se autocorrigir... O sistema não pode por si só autocorrigir-se e, sem uma direção intencional, é incapaz de traduzir a nossa pobreza atual em potencial abundância”.

Um liberal excêntrico. Obviamente essas ideias de Keynes, apesar de confirmadas pelo sucesso do *New Deal* rooseveltiano, são suficientes para provocar o ressentimento dos liberais “puros”. A escola de Viena, de fato, nega-se a reconhecê-lo como liberal, sob a acusação de ter refutado duas ideias fundamentais do liberalismo clássico: que o mercado, deixado livre para manifestar a sua natural dinâmica, é autonomamente capaz de assegurar o pleno emprego dos meios de produção e dos trabalhadores; que poupar é um comportamento virtuoso, premiado com a obtenção do lucro.

Contudo, Keynes é universalmente considerado um dos expoentes máximos do pensamento liberal por muitos bons motivos: antes de tudo, ele mesmo se declarou tal; como todos os membros do Grupo de Bloomsbury, acreditava na sociedade livre e se comportava mais que livremente; defendia o Partido Liberal inglês; via com péssimos olhos os sindicatos e os trabalhistas; como bom elitista, odiava a sociedade de massa; como bom capitalista, odiava Marx; compartilhava os valores culturais do liberalismo: racionalidade, propriedade privada, economia de mercado.

Keynes defendia que a ação do Estado deveria ser adequada e que as intervenções públicas na economia deveriam ser aplicadas em ciclos breves (“In the long run we are all dead”, gostava de dizer); mais tarde Paul Samuelson procurou agradar a gregos e troianos defendendo que a mão invisível valia a longo prazo e a teoria de Keynes, a curto prazo.

A propensão profética de Keynes levou-o a acreditar que o problema económico, sobretudo graças ao progresso tecnológico, já estaria próximo da sua solução, desde que as novas tecnologias se traduzissem em maior bem-estar e não em maior desemprego. Voltaremos a esse aspecto mais adiante. Por ora, basta lembrar que Keynes, como todos os liberais simpatizantes da lógica de “cuidar de si mesmo”, desinteressou-se completamente pela seguridade social, apesar de ter destinado tempo à leitura do *Report of the Inter-Departmental Committee on Social Insurance and Allied Services* do economista e sociólogo William Henry Beveridge (1879-1963), que serviu como base para a reforma do Estado social realizada pelo governo trabalhista de 1945.

Mais ainda, Keynes desprezou profundamente as ideias de Marx, que considerou “exemplo de um pensamento pobre, e da incapacidade de analisar um processo levando-o às suas consequências lógicas”. Falando da doutrina de Marx, definiu-a como “ilógica e vazia” e confessou não encontrar nela “sequer uma única frase de interesse para um ser humano dotado de razão”.

Como elitista, esnobe, excêntrico, mundano, sofisticado, esteta na vida e no pensamento, Keynes

representa, em certo sentido, a encarnação do modelo liberal representado por Benedetto Croce, também ele elitista, mas mais reservado, mais burguês, menos mundano, menos interessado nos aspectos econômicos da própria profissão filosófica, menos entusiasta do progresso tecnológico e dos seus prováveis efeitos sociais.

Neoliberalismo

Crise e renascimento. O liberalismo adora atribuir a si mesmo uma função salvadora. Segundo Panfilo Gentile, ele representou o espírito do século XIX e, desde a época em que esteve no comando da Europa, assegurou-lhe um dos períodos mais esplêndidos que a história humana recorda. Mas, sendo o liberalismo uma feliz dosagem de jusnaturalismo e romantismo, de racionalismo e historicismo, de tradição e revolução, bastaria que um desses ingredientes faltasse ou exagerasse na sua dose para mandar pelos ares todo o arcabouço liberal.

Entre as duas guerras mundiais, a influência do liberalismo declinou por alguns motivos recordados por Friedrich A. von Hayek: grande parte do mundo intelectual havia preferido o socialismo no papel de movimento progressista; as dificuldades econômicas; o desemprego e a instabilidade monetária pareciam exigir uma intervenção mais contundente por parte do Estado; em 1931, a Inglaterra havia retornado a uma política protecionista; nos anos seguintes, os regimes totalitários e o medo da guerra varreram qualquer abordagem liberal, assim como o fez a inflação no pós-guerra.

Acrescente-se que, depois da Segunda Guerra Mundial e da queda dos totalitarismos, o liberalismo foi pego de surpresa por uma série de transformações demográficas, tecnológicas, políticas e culturais. Debilitado pelos anos e pela falta de criatividade, não soube evoluir em paralelo a essas transformações. Depois, nos anos 80 do século passado, o liberalismo sofreu novo sopro de vitalidade, que ainda anima os conselheiros do príncipe em toda parte do mundo.

Matar de fome a besta. Para Ronald Reagan – presidente dos Estados Unidos de janeiro de 1981 a janeiro de 1989 –, o Estado nunca é a solução dos problemas, mas é o problema, e para extirpar a crise econômica existe um lema: “Matar de fome a besta”, isto é, liberar a economia da ingerência pública, tirando recursos e poderes do Estado, impedindo-o de cercear a total fluidez do livre mercado com seus estímulos e desestímulos, com seu intervencionismo e protecionismo. Da mesma opinião eram Augusto Pinochet, no Chile, e Margaret Thatcher, na Grã-Bretanha, concordes na necessidade de privatizar os serviços públicos, distribuir os setores não estratégicos, anular toda barreira alfandegária, destruir a seguridade social. Essa política econômica, representada pelo termo “neoliberalismo”, espalhou-se euforicamente por todo o Ocidente coincidentemente com o fim do comunismo e a queda do Muro de Berlim. O seu suporte teórico está no pensamento de muitos economistas que aderiram à concepção monetária que foi inaugurada pelo prêmio Nobel Milton Friedman, segundo a qual é necessário combater a inflação regulando a oferta de dinheiro.

Os *lobbies* econômicos e financeiros, as multinacionais, o Banco Mundial, a OMC e o FMI, aproveitando-se da desordem causada pela queda de numerosos regimes, pelos focos de guerra deflagrados em várias partes do mundo e pela oscilação do preço do petróleo, colocaram sob pressão um número crescente de países ex-soviéticos e do Terceiro Mundo, enfraquecendo-os e obrigando-os a adotar reformas neoliberais. O cenário que disso resultou se assemelhava àquele

profetizado por Marx e Engels no *Manifesto Comunista*:

Com o rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e o constante progresso dos meios de comunicação, a burguesia arrasta para a torrente da civilização todas as nações, até mesmo as mais bárbaras. Os baixos preços de seus produtos são a artilharia pesada que destrói todas as muralhas da China e obriga à capitulação os bárbaros mais tenazmente hostis aos estrangeiros. Sob pena de ruína total, ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção, constringe-as a abraçar a chamada civilização, isto é, a se tornarem burguesas. Em uma palavra, cria um mundo à sua imagem e semelhança.

Infelizmente, quase em todos os lugares o neoliberalismo traduziu-se em aumento do desemprego, aumento da disparidade entre empregados e desempregados, entre ricos e pobres, entre Primeiro e Terceiro Mundo. Além disso, o posterior enriquecimento dos já ricos foi possível comprometendo o equilíbrio ecológico do planeta através da distribuição sistemática de enormes quantidades de recursos não renováveis.

Críticas ao liberalismo

Fogo cruzado entre católicos e marxistas. O liberalismo foi alvo constante da Igreja: da *Rerum novarum* a *Centesimus annus* todas as encíclicas sociais contestaram tanto seus princípios teóricos quanto suas realizações concretas, acusando-o de materialismo, cinismo e ateísmo...

Obviamente, toda grande estrutura teórica socialista e comunista, além da experiência de socialismo real, opôs-se ao liberalismo. Em particular, Marx e os marxistas criticaram-no por estimular as empresas à superprodução e ao conseqüente acúmulo de mercadorias, determinando uma pressão nefasta para aumentar a demanda através de guerras, manipulação de necessidades, consumismo compulsivo e mercados viciados. Mas sobre isso falaremos num dos próximos capítulos. Em outros casos, o produtor pode manter intencionalmente baixa a produção para que os preços fiquem altos, fazendo as massas passarem fome. Em outros casos, ainda, pode ficar tentado a baixar a qualidade ou reduzir a manutenção para além do sustentável de modo a manter baixos os preços e os custos. Em outros casos, por fim, a fim de se aproveitar das economias de escala, dos profissionais, dos recursos e da energia disponíveis, o produtor pode produzir bens perecíveis em quantidade superior à procura, causando vergonhosos desperdícios. Basta lembrar que as famílias dos países ricos desperdiçam cerca de metade da comida que têm na geladeira.

Forte é também a tentação anticoncorrência das empresas que agem em conluio entre si, criando monopólios, duopólios, oligopólios, cartéis, trustes e acordos informais sobre preços para garantirem para si preços exorbitantes.

Fortíssima, enfim, é a tentação de conspirações entre particulares e o Estado, para levar este último a redistribuir e privatizar mesmo os setores e empresas de demanda rígida, em que é a oferta e não a concorrência que faz o preço. Esses comportamentos anômalos difundiram-se sobretudo após a queda do Muro de Berlim, com um renascimento do liberalismo que envolveu o setor petrolífero, de seguros, bancário, elétrico, hídrico, de infraestrutura etc.

Axiomas. Mas a maior crítica proferida contra o liberalismo é que toda a sua imponente construção teórica, além das políticas econômicas por esta autorizada, apoia-se em alguns axiomas que hoje parecem cada vez mais dúbios. Segundo os mestres do liberalismo, o crescimento econômico pode ser infinito, não obstante a finitude dos recursos do planeta; a sua dinâmica depende da criatividade humana, que, diferentemente dos recursos naturais, é infinita; infinita é

também a possibilidade de aumentar a produtividade, graças ao desenvolvimento organizativo e ao progresso tecnológico; a produção infinita de mercadorias corresponde à propensão consumista dos seres humanos, igualmente infinita; tal propensão pode ser satisfeita ao infinito graças à ação combinada e virtuosa da publicidade que cria infinitas necessidades, dos bancos, que emprestam infinitos meios financeiros para satisfazê-los, das empresas, que colocam no mercado produtos que em breve estarão obsoletos, predispondo-os a uma infinita substituição.

Partindo desses pressupostos, que no tempo de Smith podiam mesmo parecer plausíveis, mas que hoje deixam dúvidas crescentes, a humanidade foi induzida a uma situação quase irreversível, que Serge Latouche compara a um “meteorito desgovernado, sem piloto, sem marcha a ré e sem freios, que caminha para despedaçar-se contra o planeta”.

Como ratinhos em uma roda. Críticas ao liberalismo vieram do Terceiro Mundo através de reflexões como *Desenvolvimento como liberdade* (1999), do prêmio Nobel Amartya Sen, segundo o qual o único meio para atingir e aumentar o desenvolvimento, o único objetivo para persegui-lo é a liberdade, ameaçada não só nos países mais pobres pelo constante roubo de recursos, mas também nos países mais ricos, devastados pelas desigualdades, pelas violações sistemáticas dos direitos elementares, pela persistente ameaça ao equilíbrio ambiental. Ou como *The Twilight of the Nation State* [O crepúsculo do Estado-Nação], de Prem Shankar Jha (2006), também ele indiano, segundo o qual o capitalismo neoliberal e globalizado determina fatalmente o trágico caos socioeconômico destinado a acabar em guerras e terrorismos.

No Primeiro Mundo, as críticas não foram menos severas, seja por parte dos contestadores do sistema, seja por parte dos protagonistas do sistema. Dos primeiros, há livros de ampla divulgação, como *Sem logo*, da canadense antiglobalização Naomi Klein (2000), e, dos segundos, há o livro *Global Trade and Conflicting National Interests* [O mercado global e os conflituosos interesses nacionais] (2001), escrito em coautoria por William Baumol e por um alto dirigente da IBM e depois presidente da Alfred P. Sloan Foundation, Ralph Edward Gomory, segundo o qual, em uma economia globalizada, longe de obter o equilíbrio, a liberdade de mercado envolve, a nível nacional, a concentração da economia em alguns setores produtivos e, em nível mundial, a concentração de alguns setores produtivos em determinadas nações.

Às críticas dos economistas, juntam-se outras por parte dos sociólogos. Immanuel Wallerstein, já presidente da International Sociological Association e do centro Fernand Braudel na State University de Nova York, autor de estudos poderosos como *The Modern World-System* (1974) e *Historical Capitalism* (1983), defende que, nesse momento, o capitalismo histórico não tem mais nenhuma periferia para incorporar, e o seu modo de produção é ameaçado por dois gêneros de movimentos sociais antissistema de âmbito mundial: os movimentos operários, que se expandem do centro para a periferia, e os movimentos de libertação nacional, que se expandem da periferia para o centro. Sob esses golpes, o capitalismo histórico entrou finalmente em uma crise estrutural que o levará à morte “em algum momento do próximo século” (isto é, deste nosso século XXI).

Por que Wallerstein diz “finalmente”? Porque, a seu ver, o capitalismo é uma monstruosidade histórica, intencionalmente organizada como tal. A sua monstruosidade vem do amálgama de elementos econômicos, ideológicos, políticos e científicos que se prendem uns aos outros, reciprocamente fortalecendo-se para induzir as próximas vítimas conscientes ao papel de aliados inconscientes. O absurdo está no fato de que nele “capital é acumulado capital para se acumular

mais capital. Os capitalistas são como ratinhos em uma roda dentada, que correm cada vez mais rápido para poder correr ainda mais”.

Os mecanismos dessa acumulação infinita são diabólicos. Eis os seus elementos: a mercantilização total de todo e qualquer o processo, seja ele de troca, produção, distribuição ou investimento, até que seja envolvida toda e qualquer transação social; as trocas desiguais entre centro e periferia, camufladas sob o véu de um livre mercado que tem por fim a manutenção de uma rigorosa hierarquia entre os subsistemas econômicos; a etnicização da força de trabalho e o sexismo, por meio dos quais foi possível impor um limite ao custo dos trabalhadores, induzindo-os a autolimitar as próprias expectativas; o universalismo como pretensão para se atingir a verdade livre de qualquer resíduo de subjetividade; a convicção de que esse universalismo possa ser obtido através de um livre jogo no mercado das ideias, forma de sustentação, de todo modo, da estrutura piramidal e hierárquica, da ocidentalização e, em última instância, da eficiência econômica e da segurança política através da criação de um modelo mundial de cultura burguesa; a racionalização iluminista, a modernização, a exaltação do progresso, que substituiu a fé religiosa e os seus missionários pela crença na ciência e em seus especialistas, triunfantes em nome da liberação intelectual e do ceticismo.

Mas por que essa terrível máquina do sistema-mundo que é o capitalismo histórico se firmou e se aperfeiçoou? Para sacrificar intencionalmente a felicidade de todo o planeta em favor da onipotência aristocrática de 1% da população (composto, na maior parte, por poucos milhares de famílias ininterruptamente no poder desde a metade do século XV até o século XX) e do conforto burguês de uma elite privilegiada, composta de apenas 14% dos cidadãos.

E eis aqui, a seguir, uma antologia de teses notáveis que Wallerstein dispara contracorrente, uma fortaleza de mais de mil páginas repletas de datas e dados.

O mundo piora. A proletarização das massas ocorreu sob a pressão dos próprios proletários, mais que dos empreendedores. À burguesia teria sido conveniente deixar os trabalhadores no estado de semiproletariado típico dos agregados domésticos (*households*), no qual a sobrevivência de cada indivíduo é assegurada pela solidariedade do grupo e pela combinação de trabalho improdutivo e trabalho assalariado. Tanto é verdade que, decorridos mais de quatrocentos anos do nascimento do capitalismo, nem metade da força de trabalho foi proletarizada. A proletarização, segundo Wallerstein, foi conveniente principalmente aos proletários, que angariaram mais força para fazer oposição, salários mais altos, poder político incisivo para o proletariado e uma diminuição dos lucros pelos empregadores.

Uma segunda afirmação notável é que, sob o perfil da distribuição dos bens, da alocação de energia, do grau de liberdade política, da qualidade de vida, a grande maioria dos povos do mundo está objetiva e subjetivamente pior do que estava antes do século XVI.

E eis o porquê. Segundo Wallerstein, em primeiro lugar, nós sabemos quanto progresso científico e tecnológico o capitalismo produziu, mas não consideramos o quanto desse progresso ele destruiu ou impediu. Em segundo lugar, sabemos que o capitalismo transformou as possibilidades mecânicas da humanidade, mas não calculamos que, todavia, cada pessoa separadamente ou todas as pessoas coletivamente, no âmago da economia-mundo, foram chamadas a investir mais de sua energia seja por algum tempo, seja pela sua vida inteira. Em terceiro lugar, costuma-se dizer que a existência nunca foi tão confortável e tão rica de experiências possíveis, mas não se tem noção do quanto

piorou a qualidade de vida. Não se levam em consideração as doenças mentais, a anomia e a alienação. Em quarto lugar, afirma-se erroneamente que o capitalismo elevou o nível mínimo de segurança vital, mas não se leva em consideração a violência humana e o perigo atômico.

O desperdício quase irreparável, a exibição da crueldade, a diminuição do padrão de vida nas áreas subdesenvolvidas, o trabalho cada vez mais duro para milhões de trabalhadores marginalizados, sua crescente exploração para fins políticos, econômicos e sociais, o quadro ideológico cada vez mais opressivo e humilhante por conta do sexismo e do racismo fazem, sim, com que a parcela preponderante da força de trabalho mundial esteja pior que os seus antepassados de quinhentos anos atrás. Se não nos damos conta dessa contínua piora é apenas porque a mobilidade social dos indivíduos ou de pequenos grupos distraiu a nossa atenção do progressivo crescimento numérico do estrato mais baixo da pirâmide mundial, e porque a progressiva redução das diferenças no grupo que ocupa o vértice da pirâmide – os mais privilegiados (1%) e as camadas médias (14%) – “mascarou a realidade da desigualdade crescente entre eles e os 85% restantes”. Também o sociólogo italiano Aris Accornero fez notar que “nunca se trabalhou tanto, tão intensamente e por tanto tempo como na época da indústria... Nem mesmo os escravos, salvo em raríssimas exceções, e muito menos os servos da gleba tinham um horário regular, uma semana regular e um ano regular... Na Idade Média, tinha-se muito mais tempo livre que hoje. No século XVII, não se trabalhava, em geral, mais que três ou quatro horas por dia”.

Para que servem as revoluções? Da segunda constatação de Wallerstein origina-se uma terceira, igualmente notável. Se em quatrocentos anos a condição humana no sistema-mundo não fez mais que piorar, para que serviram todos os movimentos antissistema: as revoluções, as lutas por liberdade, os martírios e os heróis? Wallerstein não tem dúvidas: serviram para piorar a situação.

Todas as formas de movimentos antissistema (os socialistas do proletariado contra a burguesia e os nacionalistas dos povos oprimidos contra os dominantes) assumiram estruturas sólidas e burocratizadas somente a partir do século XIX, estabelecendo para si como objetivo a conquista do poder. Ora, a presença constante de um pensamento reformista, no íntimo desses movimentos, as alianças estratégicas com grupos não revolucionários, o confronto com a realidade da economia-mundo capitalista, uma vez conquistado o poder, transformaram o ímpeto de revolução contra o sistema em ímpeto de reforma do sistema, com seu consequente fortalecimento.

É verdade que a presença de um número crescente de movimentos enfraqueceu a estabilidade política do capitalismo histórico mais do que aqueles movimentos específicos que o reforçaram, mas também é verdade que, uma vez feita a revolução, os Estados pós-revolucionários visaram eles próprios a uma contínua acumulação de capitais, dando continuidade assim à “exploração da força de trabalho, ainda que de forma menos intensa”.

O capitalismo soube tirar proveito até mesmo do sucesso de seus piores inimigos: não obstante isso, a sua continuidade no tempo está ameaçada pelo fato de que, a essas alturas, a mercantilização do mundo já quase alcançou a sua realização, os movimentos antissistema vão modificando as suas estratégias de oposição em direções mais incontrolláveis e globais; a proletarianização continua a avançar; as bases culturais do capitalismo foram minadas por uma progressiva racionalização do pensamento humano.

Mas a população mundial aumenta. Esse julgamento totalmente negativo de Wallerstein sobre

os êxitos do capitalismo é explicado por uma constatação de fundo: quando o capitalismo surgiu, a população mundial somava cerca 550 milhões de pessoas, e a taxa de crescimento girava em torno de 2 por milhar. Depois de quatro séculos de capitalismo, a população mundial atingiu sete bilhões e uma taxa de crescimento de 3,6%. Nunca houve, na natureza, uma espécie viva que tenha crescido apesar da progressiva piora das próprias condições de vida. Se a espécie humana cresceu mesmo durante a fase histórica do capitalismo, é porque esse sistema-mundo deve ter criado condições melhores que as anteriores. E mesmo que fosse verdade – como talvez o seja – que hoje vive bem apenas 15% da população mundial, isso significaria que o capitalismo histórico assegurou o bem-estar a mais de um bilhão de pessoas, isto é, ao dobro de toda a população que vivia no mundo pré-capitalista. Infelizmente, porém, ao lado do aumento aritmético dos privilegiados, ainda precisa ser explicado o aumento em progressão geométrica dos marginalizados, que representam seis sétimos da população mundial.

Somos todos pobres. Se o americano Wallerstein alveja o capitalismo em geral, um outro sociólogo, o francês Pierre Bourdieu, dispara especificamente contra a “invasão neoliberalista” com uma série de textos escritos entre 1992 e 1998, reunidos em língua italiana sob o título de *Contrafogos*. Depois de ter diferenciado, no sistema estatal, uma “mão direita”, feita de altos funcionários, dirigentes, banqueiros etc., de uma “mão esquerda”, feita de assistentes sociais, educadores, professores, médicos de família, enfermeiros etc., Bourdieu constata que a mão esquerda, mesmo com suas culpas por omissão, foi abandonada pela mão direita, que foi cúmplice de uma progressiva retirada do Estado da intervenção direta em matéria de justiça social e empenho moral, acomodou-se em um acrítico elogio do mercado, do privado e dos incentivos às empresas privadas, e conspirou com tudo o que é público e o que diz respeito à seguridade social.

Essa “mão direita”, grande aliada do neoliberalismo, uniu-se aos políticos, frequentemente com aqueles que se diziam socialistas, que mesmo quando não se deixaram corromper por dinheiro ou pela carreira, traíram o Estado passando para a iniciativa privada por clientelismo ou mesmo por vaidade. A mesma vaidade que seduz os magistrados quando se aproveitam de um caso judiciário notável para alcançar notoriedade na televisão e então candidatar-se a cargos públicos.

A tudo isso devem ser acrescentadas as ações e omissões dos intelectuais integrados: a *gauche caviar*, como dizem na França, o *radical chic*, como definiu, em 1970, Tom Wolfe no *New York Times*, o *champagne left* como são chamados, na Grã-Bretanha, os trabalhistas ricos, frequentemente egressos da militância de 68 e até mesmo do terrorismo, que brindaram à morte das ideologias e dos intelectuais críticos (aqui incluídos Marx, Nietzsche, Sartre e Foucault) para depois justificar a ocupação de cada atividade governamental e pedagógica segundo a economia e, para atenuar, fingindo fustigá-lo, o “retorno do indivíduo”, o “retorno do sujeito”. Com base nesses “retornos”, o cidadão seria o único responsável pelo seu destino, e todo fracasso seria culpa do fracassado, que não foi capaz de suportar o desafio meritocrático ou não soube inventar para si um trabalhinho qualquer.

Essa operação contempla até mesmo a expulsão verbal do imigrante, que, mesmo quando nasceu na Itália, por exemplo, é chamado não de “cidadão de primeira geração”, mas sim de “imigrante de segunda geração”, e que, até prova em contrário, é sempre associado à figura do drogado, do traficante, do ladrão, do clandestino, do estuprador.

Ao colonialismo armado de instrumentos bélicos e roubo de matérias-primas somou-se um

colonialismo armado de instrumentos abstratos e racionais pelos quais os países fortes e as empresas multinacionais impõem aos países fracos e às indústrias locais os seus critérios jurídicos e administrativos.

Com a mesma descarada arrogância, enquanto são verbalmente celebradas como irrenunciáveis, civil e economicamente, a operosidade, a instrução, a cultura, a disposição física, a formação profissional, de fato é taxado como conservador e é reprimido quem – seja na escola, na pesquisa, no sindicato, nos partidos, nos grupos de base, nos hospitais, no cinema, no teatro, na mídia – luta pelo direito ao trabalho, à instrução, à saúde, à cultura, à pesquisa, à arte. Toda tentativa de proposta vinda de baixo é sufocada sob a prepotente supremacia dos “especialistas” que não discutem, mas explicam, e sob a impiedosa onipotência dos mercados financeiros que não negociam, mas impõem.

Especialistas, intelectuais e jornalistas há anos estão ocupados em nos explicar que não existe alternativa ao neoliberalismo, como ficou demonstrado pelo fracasso do comunismo; que a nossa sobrevivência é ligada ao crescimento incessante, à produtividade infinita; que a economia é a matéria principal à qual todas as outras disciplinas devem se submeter quando se projeta a sociedade; que qualquer um que se oponha a essa hegemonia hipereconômica é conservador; que a seguridade social deve ser subjugada à globalização, a qual fatalmente impõe o alinhamento dos salários de todo o mundo no nível dos países mais pobres e os lucros de todo o mundo no nível dos países ricos; que a precariedade e a insegurança são um fato normal enquanto a estabilidade de emprego é uma anomalia arcaica.

Em consequência das políticas neoliberais, aumentou, em todos os lugares, a instabilidade no emprego, a insegurança, a proletarização das classes médias, a redução das pensões e da assistência, a perda das conquistas coletivas, o desemprego entre os jovens, o empobrecimento dos aposentados, a concentração da atividade editorial e da mídia, a mercantilização da cultura, a exploração dos bancos, a subordinação dos Estados aos mercados financeiros e às multinacionais. Todas essas violências geram outra violência sob a forma de guerras entre Estados e etnias, disputas entre os pobres, xenofobia, racismo, criminalidade, droga, alcoolismo, intolerância e suicídios.

Agressão e resignação. Bourdieu prossegue implacável na sua sacrossanta acusação. O neoliberalismo – demonstra ele – legitimou um neodarwinismo social pelo qual apenas os mais inteligentes, os mais brilhantes, os mais instruídos, aqueles com um *pedigree* garantido nas melhores universidades têm o direito de se salvar graças ao seu mix de profissionalismo e audácia. Todos os outros são marginalizados sem piedade e sem remorso porque a causa da sua marginalização está na sua inferioridade moral e na sua preguiça, não na maldade de quem os marginaliza. Na sociedade liberal, não há lugar para os medíocres. E os intelectuais servem para certificar a mediocridade dos medíocres designados, depois de tê-la causado por meio de um sistema de ensino que determina a distribuição iníqua das qualidades.

Disso deriva um comportamento passivo, resignado e fatalista dos marginalizados, que aceitam passivamente a sua marginalização porque foram preparados para isso desde o nascimento, através da mídia, da escola, de um contexto iníquo, de sindicatos condescendentes, de partidos sem ideologias: todos concordes em taxar qualquer forma de revolta, mesmo pacífica, como escandalosa violência, e em entregar os rebeldes às autoridades.

Os movimentos que refutam o neoliberalismo são infelizmente muito mais fracos que seus adversários não apenas no que se refere à posse dos meios de comunicação e mobilização, mas sobretudo no que se refere à elaboração de ideias e paradigmas adequados à luta sob o perfil simbólico. Por exemplo, o neoliberalismo tinha uma base teórica produzida por uma miríade de “especialistas” aos quais a mídia logo conferiu autoridade. Esses “especialistas” entrincheiraram-se por trás de fórmulas matemáticas e econométricas, de falsas estatísticas e falsas pesquisas de opinião com as quais venderam como cientificamente demonstradas até mesmo ideias oportunistas, inventadas, distorcidas e não verificadas. Posteriormente seriam os meios de comunicação a difundir como certas e mirabolantes essas pseudoinformações garantidas pelos “especialistas” e ampliadas através do contínuo “disse me disse” que se ecoa através dos jornais, rádios e televisões, com frases feitas para agradar aos poderosos e manipular os fracos.

A luta fora da empresa para encontrar um trabalho, superando os outros postulantes; a luta dentro da empresa para conservar o próprio trabalho, derrubando os colegas; a luta entre os trabalhadores de países distintos para levar a melhor no mercado globalizado; tudo isso induz uma parte crescente de trabalhadores à submissão, atira-os à insegurança da instabilidade profissional que, por sua vez, reduz-lhes a capacidade de planejar o futuro, definir o quanto vale a pena lutar, distinguir os verdadeiros dos falsos aliados, convergir de modo solidário em uma forte reivindicação coletiva, sinérgica e eficazmente organizada.

Em suma, o modelo neoliberal não é um modelo como todos os outros. Ele tem, de um lado, bancos e operadores financeiros, empresas, acionistas e *business schools*, políticos conservadores, altos funcionários do Estado, sindicalistas vazios ou vendidos. Armados de matemática e de informática, de mídia e provedores, conseguem anular as barreiras do espaço e do tempo, acelerar de forma inacreditável a circulação de capitais, aterrorizar os governos, ter em mãos a política por meio da economia, a economia por meio do mercado financeiro, o mercado financeiro por meio das agências de *rating*.

Tudo o que as lutas de classe conseguiram tornar coletivo o neoliberalismo destrói com suas reformas, fragmenta em relações individuais (empreitadas individuais, responsabilidades individuais, avaliações individuais, carreiras individuais etc.) entre empregadores, cada vez mais fortes porque unidos, e trabalhadores, cada vez mais fracos porque fragmentados. A esse enfraquecimento corresponde uma desorientação no presente, um medo do futuro, e uma muda, obscura, desencorajada infelicidade.

Não podemos deixar de nos considerar liberais

Como vimos, *laissez faire, laissez passer* parece ter sido dito pela primeira vez pelo marquês de Gournay (1712-1759), precocemente atento ao crescimento industrial. Ao contrário, segundo uma lenda adotada por Keynes, “Laissez nous faire”, deixem-nos fazer, teria respondido um certo comerciante de nome Legendre a Colbert, ministro da Economia de Luís XIV, que lhe perguntava de que precisava o comércio. No seu *The End of Laissez-Faire*, Keynes acrescenta que o primeiro a escrever a frase teria sido d’Argenson, um ex-ministro de Luís XV, em torno de 1751: “*Laissez faire*, este deveria ser o lema de todo o poder público depois que o mundo se civilizou.”

O primeiro ensinamento que veio do liberalismo é que o livre mercado, tomado ao pé da letra, resulta em desastre. Nós hoje sabemos que a ação individual, na busca do próprio bem-estar, é

insuficiente para garantir a prosperidade econômica da sociedade. E sabemos que nenhuma mágica de mãos invisíveis é capaz de conciliar os interesses pessoais com o coletivo, regulando idilicamente as relações entre empregadores e empregados, lucros e salários, economia e gastos, investimentos e ativos. Sabemos também que Estado e mercado são duas faces da mesma moeda e que apenas conjuntamente podem assegurar ao cidadão a tranquilidade econômica. Sabemos, por fim, que o Estado deve ditar as regras para que o jogo não se torne sempre vantajoso para apenas um jogador.

O liberalismo nos ensinou que a teoria e a prática devem caminhar juntas, caso se queira evitar que uma fique manca e a outra, cega. Escreve Benedetto Croce: “Fala-se comumente daqueles que cultivam ideias em oposição àqueles que cultivam fatos, dos homens platônicos e dos homens aristotélicos. Mas os platônicos, se cultivam seriamente as ideias, são aristotélicos, porque junto com elas cultivam os fatos; e os aristotélicos, se cultivam seriamente os fatos, são platônicos, porque juntamente cultivam ideias.”

As palavras *liberalismo* e *liberal* evocam imediatamente a centralidade do indivíduo e a liberdade de pensamento, de expressão, de imprensa, de ação. Uma liberdade que exige dialética, conflito, luta, dissenso, pela qual a verdade – sempre parcial – venha do confronto de ideias. Nos *Fragmentos de ética*, Croce escreve: “Outro repouso não é concedido ao homem senão na luta e pela luta, nenhuma outra paz senão na guerra e pela guerra.” Estamos em 1922, ano em que Mussolini toma o poder com a marcha sobre Roma, e Croce indica a conduta moral como empenho vital contra todos os totalitarismos.

Com a mesma energia, o liberalismo combaterá o comunismo, o coletivismo, a economia planificada, os trustes, os cartéis; e defenderá a propriedade privada, a livre-iniciativa, oportunidades iguais do ponto de partida, o anticonformismo e a meritocracia. Identificando o país com o Estado-Nação, o liberalismo cultiva virtudes patrióticas e espírito nacional, que às vezes extrapola, chegando ao colonialismo; defendendo a liberdade religiosa, pratica um laicismo, que frequentemente é visto como anticlericalismo e, em muitos casos, simpatiza com a maçonaria.

O liberalismo interpretou o advento da classe média como triunfo da livre-iniciativa, da propensão ao risco, da industriabilidade, do empreendedorismo, da inovação, mas também do decoro e da moderação burguesa, como caminhos para se alcançar uma felicidade mais sólida do que brilhante.

³* Neste capítulo, para manter a fidelidade ao original italiano, optamos por manter duas formas que designem o caráter liberal em questão: *liberalismo* e *liberismo*, sendo esta última uma variação tipicamente italiana, devido à história do país, como será comentado pelo autor nesta seção. (N. da E.)

Produzir para consumir

O MODELO

industrial capitalista

Cada pessoa tem apenas tarefas bem determinadas, as profissões estão agrupadas em lugares certos, come-se em pleno movimento, as diversões estão reunidas noutras partes da cidade e em outros locais encontram-se as torres onde ficam esposa, família, gramofone e alma. **Robert Musil**

A realidade torna-se número e a felicidade torna-se mensurável em quantidades de calorias e hormônios: é a era da quantidade, do “quantitativo” nas consciências. É também a era do relativismo moral... O que se deseja se obtém. O número é rei e a estatística é inquestionável. A natureza humana não é contabilizada.

Malek Bennabi

Acumulai, acumulai, são essas as leis e os profetas. **Karl Marx**

O advento da indústria

Um estuário de ideias e de experiências. O progresso tecnológico do século XII; o avanço vital do Renascimento; a reforma protestante; o advento da precisão no mundo das imprecisões graças a Galileu, Descartes, Bacon e Newton; as riquezas subtraídas das colônias; o Iluminismo; o utilitarismo; o liberalismo; a secularização; as três revoluções burguesas da Inglaterra, dos Estados Unidos e da França; o sistema republicano nos Estados Unidos e posteriormente nos outros países; a constituição na Inglaterra; a democracia parlamentar; a ascensão da burguesia no cenário social; a abolição da escravidão; os progressos na química; a energia a vapor, elétrica e do petróleo; a invenção dos meios de locomoção; o aumento do tráfego: tudo isso conflui no grande estuário do modelo industrial, representado pela urbanização, pela fábrica, por uma nova visão do trabalho como categoria econômica autônoma, por uma nova relação quantitativa e qualitativa entre trabalho humano e tecnologia, entre trabalho e tempo livre, por uma nova acumulação capitalista, uma nova divisão do trabalho, do saber, do poder e da riqueza, por um novo comportamento frente à vida e à atividade humana pela adoção de novas práticas sociais.

A Gemeinschaft pré-industrial. Com Locke e seu *Segundo tratado sobre o governo* (1690), o consenso surge como fundamento do poder e o trabalho, como fundamento da propriedade. É pelo trabalho que o indivíduo pode apropriar-se dos frutos da natureza; é o trabalho que “em 95% dos casos” acrescenta valor econômico às matérias-primas. Uma vez que a riqueza criada com o trabalho supera a riqueza obtida vivendo-se de renda, o trabalho torna-se fator central do modelo industrial, cerne e tormento da sociedade moderna.

Na sociedade pré-industrial, as duas formas principais de trabalho organizado – com exceção das atividades religiosa, burocrática e militar – eram a agricultura e o artesanato. Seja no campo, seja nas oficinas, o lugar de moradia convivia com o lugar de trabalho; os trabalhadores, em sua maioria, conviviam com os membros das famílias ou das vizinhanças; a aculturação ocorria através do aprendizado; os trabalhos domésticos e os profissionais relacionavam-se e confundiam-se; a unidade produtiva – oficina ou plantação – produzia e geria o seu produto em todas as fases: planejamento, obtenção de matéria-prima, fabricação e venda dos produtos; o mercado era restrito a poucos clientes, frequentemente pessoas da mesma localidade; a vida e o trabalho estavam circunscritos à comunidade do vilarejo ou da região; nas relações humanas, a dimensão afetiva e emotiva prevalecia sobre a dimensão racional; o tempo livre, quando se podia distingui-lo do tempo de trabalho, era usufruído com a própria família, nas tavernas locais, nas salas de visitas da vizinhança, com formas de lazer muito simples. As procissões e cortejos, as grandes assembleias cívicas, as funções religiosas, os espetáculos circenses, as festas populares, os torneios constituíam momentos excepcionais, reservados frequentemente às plebes urbanas, sendo a cidade um grande empório. O sistema social correspondia ao que o sociólogo alemão Ferdinand Tönnies chamará de *Gemeinschaft*, a comunidade calorosa, íntima, cujos membros, unidos por uma origem comum, participam de toda a sua existência; o que se contrapõe à *Gesellschaft*, a sociedade fria e funcional, cujos membros, unidos por um objetivo comum, participam somente no âmbito dos contratos.

Os parâmetros de referência eram constituídos por uma tecnologia ainda rudimentar, que não conhecia nem a energia a vapor nem a elétrica; pela fusão de trabalho físico e mental, executivo e

criativo, por uma epistemologia calcada no providencialismo e no fatalismo; pela prevalência das necessidades elementares ligadas à simples sobrevivência; pela visão local dos problemas e da economia; por valores puramente patriarcais e matriarcais; pela religiosidade e pela superstição; por uma erudição livresca clássica relativa a grupos hegemônicos, que se contrapunha à cultura espontânea e ao analfabetismo das classes subalternas; por uma sociedade dividida em castas, em que muitos eram sujeitados à escravidão da indigência, da subordinação e da ignorância; todos eram escravos da tradição, da religião e do absolutismo.

A Gesellschaft industrial. É nesse contexto que a Inglaterra, a Alemanha e a França criam um novo sistema socioeconômico, no qual o peso do setor secundário prevalece sobre o primário e sobre o terciário. Às vésperas da Revolução Industrial, na Inglaterra os trabalhadores da agricultura eram 75% de toda a força de trabalho; na metade do século XIX, caíram a 21% e, em 1901, eram apenas 9%. No mesmo período, os trabalhadores da indústria saem dos 14% e chegam aos 46%.

Já comentei em dois livros essa revolução histórica: um dos maiores empreendimentos pelo homem, comparável à invenção da agricultura, da roda, da escrita e da cidade na Mesopotâmia do quarto milênio antes de Cristo; à experiência da democracia e da rede de relações na Grécia clássica; à criação do império global na Roma de Augusto.

Por sociedade industrial geralmente se entende aquela que prevaleceu em boa parte do Ocidente entre a metade do século XVIII e a metade do século XX, quando a maior parte do PIB provinha da indústria manufatureira, a maior parte da força de trabalho estava nas fábricas, prevalecia o conflito entre trabalhadores e proprietários dos meios de produção, a organização do trabalho e da sociedade tendia à racionalização das tarefas, do tempo e dos métodos.

Com a organização industrial do trabalho, os conceitos iluministas, liberais e utilitaristas de racionalidade, eficiência e produtividade penetraram o pensamento, a linguagem e a ação cotidiana dos trabalhadores, das oficinas, dos escritórios, dos bancos, dos mercados, para depois ultrapassar os locais de trabalho e chegar à vida cotidiana, às cidades, às escolas, aos hospitais, à burocracia, às igrejas e às famílias. Assim, já não se falará apenas de indústrias, mas também de sociedade industrial e, portanto, de “modelo industrial”.

Segundo esse modelo – por uma interpretação equivocada do pensamento iluminista –, é considerado positivo somente aquilo que pertence à esfera racional; tudo que pertence à esfera racional é exclusivamente masculino; tudo aquilo que é masculino diz respeito à produção; e tudo que diz respeito à produção está circunscrito aos locais de trabalho. Em consequência, tudo que é negativo se restringe à esfera emotiva; tudo que pertence à esfera emotiva é tipicamente feminino; tudo que é feminino diz respeito à reprodução; e tudo que diz respeito à reprodução está circunscrito ao recinto doméstico.

Se no modelo de vida camponês e artesão tudo era marcado pela união, homens, mulheres, crianças, jovens, adultos e velhos conviviam em uma área cotidiana onde trabalho e vida se entrelaçavam; no modelo industrial tudo é marcado pela separação: casa e empresa, vida e trabalho, universo feminino e universo masculino, razão e emoção, prática e estética, e até mesmo prática e ética são esferas que devem ser diferenciadas e separadas (“negócios são negócios”). Na sua autobiografia, Henry Ford afirma: “Quando trabalhamos, devemos trabalhar. Quando nos divertimos, devemos nos divertir.”

É o mundo frio, funcional, contratual que Tönnies denomina de *Gesellschaft*.

Taylorismo: a parcelização eficiente. A Inglaterra deu início tanto ao Iluminismo, que depois encontrou na França o seu terreno privilegiado, quanto à industrialização, que depois encontrou seu apogeu nos Estados Unidos. Peter Drucker, talvez com ênfase excessiva, disse que “a revolução mundial do nosso tempo é *made in USA*... O verdadeiro princípio revolucionário é a ideia da produção em massa”. De fato, foi o engenheiro Frederick Winslow Taylor (1856-1915), americano da Filadélfia, quem compreendeu e permitiu que compreendêssemos que a produtividade e a eficiência do trabalho podem ser multiplicadas, organizando a produção de modo científico, completo e cronométrico. Não por acaso, no seu túmulo está escrito em letras garrafais: *The father of Scientific Management* (O pai da administração científica) e, poderíamos acrescentar *and industrial life* (e da vida industrial), porque a nova ciência organizativa é a invenção das invenções, aquela que mudou todo o paradigma com o qual o homem moderno explicou e encarou a própria vida.

Adam Smith, depois de ter visitado uma pequena fábrica de alfinetes, constatou que “a causa principal do progresso na capacidade produtiva do trabalho, além do maior empenho de arte, destreza e inteligência com que o trabalho é desenvolvido e dirigido, parece ter sido a divisão do trabalho”. Questiono-me sempre o que teria dito Smith se tivesse visitado uma gigantesca fábrica siderúrgica organizada na Filadélfia por Taylor ou uma imensa fábrica automobilística organizada em Detroit por Ford.

A divisão rudimentar do trabalho, que encantara Smith na pequena manufatura escocesa de alfinetes, é reencontrada na siderurgia da Filadélfia, mas, dessa vez, em larga escala e com métodos mais sofisticados e científicos. Taylor afirma que o desperdício de energia humana por má organização é muito mais grave e menos visível do que a destruição das florestas, do desequilíbrio hidrogeológico, do esgotamento diário das reservas de carvão e ferro. Depois de oferecer como remédio o *scientific management*, ou seja, um novo método que no seu primeiro livro (*Shop Management*, de 1903) é relacionado somente à grande fábrica manufatureira, é no seu último livro (*The Principles of Scientific Management*, de 1911) que, graças a uma presumida *uniqueness*, passa a ser considerado como sendo aplicável em larga escala tanto às ações individuais mais elementares quanto ao funcionamento das grandes empresas, ao trabalho doméstico, ao trabalho agrícola, ao voluntariado, ao comércio, à educação, à saúde; enfim, a quase todas as atividades humanas. O método, além disso, é garantido como válido tanto para o trabalho do operário quanto do empregador: “Não existe nenhum tipo de trabalho que não possa ser vantajosamente submetido à análise dos tempos, mediante a subdivisão em elementos, com exceção das operações mentais... O trabalho administrativo pode ser submetido com sucesso à análise dos tempos.” A única atividade a qual Taylor não pensa em aplicar seu método é aquela de natureza intelectual e criativa, pelo simples fato de que “o estudo e a invenção são distrações para a mente... Um enorme prazer, não um trabalho”.

A favor do *scientific management*, Taylor exhibe resultados “realmente extraordinários”, alardeando que “nos Estados Unidos, pelo menos 50 mil pessoas trabalham agora com esse sistema; elas recebem salários diários de 30% a 100% mais altos que aqueles pagos a indivíduos com mesma capacidade nas zonas contíguas, enquanto as empresas em que trabalham nunca estiveram tão bem. Nessas empresas, a produção média por operário e por máquina dobrou... Não se

verificou nem uma única greve entre a mão de obra organizada com esse sistema. Existe, em todos os lugares, entre direção e mão de obra, uma cordial colaboração”.

Taylor nunca poderia imaginar que aqueles 50 mil trabalhadores se tornariam milhões, bilhões, até chegarem a ser todos os trabalhadores do mundo industrial: um mundo que hoje está dividido em tantos aspectos políticos, religiosos e econômicos, mas que é, *acima de tudo*, taylorista, seja na produção de bens, seja na produção de serviços.

Fordismo: a criatividade sem gênios. O segundo pai do novo modo de produção industrial, também americano e engenheiro, foi Henry Ford (1863-1947), fundador, patrono e empresário da indústria homônima em Detroit, pai da linha de montagem e do consumo em massa. “Em uma manhã de 1909”, lembra ele, “anunciou, sem nenhum aviso prévio, que daquele momento em diante construiríamos apenas um modelo, que seria o ‘modelo T’ e que o chassi seria exatamente idêntico em todos esses veículos, e observa: Cada cliente pode escolher o carro da cor que preferir, contanto que seja preta”. Quatro anos depois, na primavera de 1913, Ford teve a ideia com a qual entraria para a história: a linha de montagem, símbolo, expressão e síntese máxima do taylor-fordismo. Vinte e três anos depois, em 1936, Charlie Chaplin faria dela um ícone do filme *Tempos Modernos*. Com a linha de montagem, o ciclo laboral do montador médio, que era de 514 minutos, foi reduzido a 1,19 minuto.

Em 1915, os trabalhadores das linhas de montagem da fábrica Ford de Highland Park já eram mais de 7 mil, falavam mais ou menos cinquenta línguas, poucos sabiam inglês e muitos provinham da agricultura. Mas estes últimos, em particular, eram totalmente indiferentes à organização fordista, que havia reduzido os trabalhadores à condição de outras tantas peças substituíveis. “A real conquista da ciência e da tecnologia moderna”, escreverá mais tarde John Kenneth Galbraith, “consiste em pegar algumas pessoas normais, instruí-las a fundo em uma tarefa limitada e daí conseguir, graças a uma organização adequada, acoplar a sua competência com a de outras pessoas especializadas, mas igualmente normais. Assim, é possível prescindir dos gênios”.

Com a linha de montagem, o novo modo de produção – a criatividade sem gênios – havia cumprido as etapas essenciais do seu caminho, fulminante se comparado à gestação milenar de outras revoluções marcantes.

Com essa “produção em massa”, como a denominou o próprio Ford, nascera também o consumo de massa e a sociedade de consumo. Nas intenções de Ford, o automóvel modelo T, construído na linha de montagem, era um veículo destinado à família da classe média americana: não por acaso, o seu preço inicial era de 850 dólares e, pouco depois, desceu para 260, enquanto, nos mesmos anos, um carro Mercedes custava 18 mil dólares. A “Lizzie de lata”, como havia sido chamada, foi produzida de 1908 a 1927, tendo sido vendidas 15 milhões de unidades. Era composta de cinco mil peças, quase todas construídas na própria Ford: mais ou menos um sexto do que hoje tem um veículo da Fiat de média cilindrada, provenientes, porém, de todas as partes do mundo globalizado.

É proibido pensar. Comentando os seus princípios produtivos, Ford não se furtava de confessar o que se tornaria a principal acusação contra eles: “O resultado final da aplicação desses princípios”, ele escreve em sua autobiografia, “é a redução da necessidade de pensar por parte do operário e a redução dos seus movimentos ao mínimo. Se possível, o operário faz apenas uma coisa com um único movimento”.

Essa, que para Ford é uma extraordinária conquista no plano econômico, para os seus operários é uma condenação infernal no plano humano.

Mas Ford não parece se importar:

O trabalho repetitivo, fazer continuamente sempre da mesma maneira uma única coisa, é uma perspectiva terrível para certo gênero de mentalidade. É terrível mesmo para mim. Eu não conseguiria jamais fazer a mesma coisa todos os dias, mas para outros tipos de pessoas, e diria talvez para a maioria das pessoas, as operações repetitivas não são motivo de horror. Na realidade, para alguns tipos de mentalidade, pensar é de fato um castigo. Para eles, o trabalho ideal é aquele em que o instinto criativo não deve se expressar. Os trabalhos nos quais é necessário colocar cérebro e músculos têm poucos pretendentes... O operário médio, lamento ter de dizer, deseja um trabalho no qual não precise usar muita energia física, mas sobretudo um trabalho em que não precise pensar.

Coerente com essas premissas, a organização taylor-fordista não apenas permite empregar operários sem fazê-los pensar como permite separar seus corpos das suas mentes e usar-lhes esquizofrenicamente a parte física. Em muitos casos, para Ford não é necessário nem o corpo inteiro de seus empregados: para executar as suas partes, bastam simples pedaços humanos. Em 1914, ele mandou fazer uma pesquisa da qual resultou que, na sua fábrica, os trabalhadores poderiam ser reagrupados em 7.882 tarefas diferentes. Exatamente 4.034 dessas tarefas não necessitavam de uma plena capacidade física. Precisamente, 670 tarefas podiam ser executadas por pessoas sem as pernas; 2.637 podiam ser executadas por pessoas com uma das pernas; duas podiam ser executadas por pessoas sem os dois braços; 715 por pessoas com apenas um braço; e dez por cegos. Nessa sua capacidade de empregar quase todos os seres humanos utilizando apenas uma parte do corpo, estão a magnitude e o limite da organização industrial.

Em síntese, taylorismo e fordismo privilegiam a esfera quantitativa do trabalho confiado preferivelmente a homens, a dimensão produtiva e consumista do homem, os locais e as horas dos turnos de trabalho. Colocam em segundo plano a esfera emotiva e doméstica, o tempo livre, os sentimentos, a contribuição feminina, a família, a estética, separando a criatividade da execução, a fábrica da casa, a equipe da família, o trabalho do estudo e do lazer.

Onívoros de energia. No volume *Energia. Storia e scenari* [Energia. História e cenários], o cientista Umberto Colombo definiu a energia como “a capacidade de realizar tarefas que um corpo ou sistema possui em relação a determinadas características, e que dá ou adquire nessa transformação”. Na busca permanente de artifícios para reduzir o nosso esforço físico e mental, pouco a pouco recorreremos a cães para arrastar trenós, ao fogo para cozinhar, a bois para mover o arado e o carro, ao vento para soprar as velas e empurrar os navios, à água para mover as hélices e as turbinas, ao vapor para acionar as locomotivas, à eletricidade para iluminar os centros urbanos, alimentar as indústrias e os eletrodomésticos, ao petróleo para acionar o motor a combustão, ao gás metano para aquecer as casas, às usinas nucleares para alimentar complexos industriais.

Como eu recordava no meu livro *O futuro do trabalho*, a sociedade industrial foi a primeira a usar amplamente todas as fontes energéticas tradicionais e a inventar novas. Depois de explorar por milhares anos a energia dos escravos, da madeira, dos cavalos, dos cães, dos bois, dos ventos e dos cursos de água, no fim do século XVIII passou-se a usar a energia obtida do carvão. Em 1788, no alvorecer da era industrial, consumiam-se na Inglaterra 10 milhões de toneladas de carvão; em 1913, quando a Revolução Industrial já estava em seu auge, consumiam-se 290 milhões de toneladas. Enquanto se difundia a eletricidade, que acompanhava a urbanização, renovaram-se completamente os processos para produção de ferro fundido e aço, inventava-se o motor a

combustão e a turbina.

Vapor e eletricidade são símbolos da sociedade industrial, assim como o cronômetro e a linha de montagem. Em 1870, apenas 10% de todos os navios existentes no mundo eram acionados a vapor; 38 anos depois, a frota mundial dobrara e exatamente 75% dos navios eram movidos pelo vapor, que por sua vez era produzido com carvão fóssil.

Em 1900, o petróleo fornecia 4% de toda a energia consumida no mundo contra 80% fornecidos pelo carvão; em 1973, nos tempos da Guerra do Yom Kippur, o carvão cobria 28% da necessidade energética mundial, contra 47% assegurados pelo petróleo.

Mas foi exatamente essa guerra e o consequente aumento dos preços do petróleo que induziram a valorização de uma fonte de energia inicialmente desvalorizada: o gás metano, de fácil transporte e de prático uso doméstico. No início do século XX, ele era quase ausente no elenco das fontes energéticas aproveitadas pelo homem; no fim do século, quando o consumo anual de energia havia atingido o equivalente a 9 bilhões de toneladas de petróleo, o gás metano cobria 20% de toda a necessidade mundial, enquanto a energia nuclear já havia alcançado 6%.

Mais longevos, mais numerosos, mais livres da dor. Ao longo de toda a época rural, para encarar a morte, as doenças, os traumas, a dor física e moral, quando os remédios e a assistência médica escasseavam, recorria-se ao placebo da arte e da religião.

O modelo industrial, como bom iluminista, combateu o analfabetismo, considerando-o inimigo da eficiência; combateu o cansaço, considerando-o inimigo da produtividade, combateu a morte, adiando-a com a longevidade; combateu e venceu muitas doenças, muitas formas de dor, e algumas formas de sofrimento espiritual.

Calcula-se que, se hoje o homem tivesse que contar apenas com as suas próprias forças, sem nenhuma intervenção médica ou farmacológica, a sua esperança de vida seria de apenas 16 anos, enquanto um cidadão ateniense do tempo de Sócrates conseguiria viver, com suas próprias forças, até 70 anos. Acidentes de trabalho, desastres automobilísticos, diabetes, poluição, câncer e doenças dentais, sem o enorme apoio oferecido pela higiene, pela medicina, pela farmacologia, pela tecnologia e pela secularização, reduziram drasticamente a nossa esperança de vida. A longevidade é uma das contribuições que o modelo industrial deu ao mundo: em 400 a.C., a expectativa de vida era de apenas 35 anos e, passados 24 séculos, em 1900, chegara a 47 anos. Depois, em apenas um século, alcançou e superou os 80 anos.

A longevidade traduziu-se em aumento da população mundial. Cerca de 100 mil anos atrás, quando apareceu o *Homo sapiens* do tipo Neanderthal, a humanidade tinha entre 1 e 2 milhões de indivíduos. Na época de Augusto, quando teve início a difusão do cristianismo, a população mundial não atingira ainda os 300 milhões. No século XVII, havia acabado de dobrar, alcançando os 600 milhões. Graças à Revolução Industrial, em apenas dois séculos, a população mundial cresceu velozmente: em 1950, isto é, no fim da sociedade industrial, a população mundial alcançara os 2,5 bilhões. Em seguida, a sociedade pós-industrial, em apenas sessenta anos, elevará este número a 7 bilhões, com uma explosão demográfica que fez da espécie humana a que mais cresce no planeta.

Quando se fala de aumento da população, termina-se sempre por mencionar a fome e as bocas a alimentar, sem lembrar que a cada boca corresponde um cérebro. Sete bilhões de cérebros, que de manhã acordam e começam a pensar e que à noite adormecem e começam a sonhar, representam a

mais imponente massa cerebral jamais vista no planeta, capaz de criar grandes problemas, mas ainda mais capaz de encontrar grandes soluções.

Assim, em 1951, o mesmo progresso médico e farmacêutico que estimulou essa explosão demográfica forneceu também o antídoto para a excessiva fecundidade, colocando no mercado a pílula anticoncepcional, que separou o erotismo da procriação, libertando a mulher do medo milenar das gestações indesejadas.

O mesmo sucesso teve o homem na sua luta milenar contra a dor. Em 30 d.C., Celso descreve um jovem imobilizado por dois energúmenos, que gritava desesperadamente em uma poça de sangue, enquanto alguém que se dizia cirurgião lhe extraía um cálculo da vesícula. Somente a partir de 1929 foram usados os barbitúricos e os analgésicos. Hoje, a anestesia, que já permite controlar o estado de consciência, a respiração, a frequência cardíaca, a pressão e a temperatura, oferece três vantagens: elimina a dor, evitando o sofrimento ao paciente; imobiliza-o, permitindo ao cirurgião operá-lo com calma e precisão; coloca em evidência os circuitos cerebrais, permitindo que neurologistas estudem o funcionamento do nosso cérebro.

Moto perpetuo. Entre os séculos XVIII e XX, a criatividade dos engenheiros produziu seis tipos diversos de motores: a vapor (1712), a gás (1801), a combustão interna (1856), a eletricidade (1870), a diesel (1893) e a jato (1937).

Em 1814, o engenheiro mecânico inglês George Stephenson inventou e construiu uma locomotiva tão surpreendente que seu nome ficou para sempre ligado à epopeia ferroviária como seu criador. A Racket, locomotiva ainda mais potente, que Stephenson e seu filho colocaram em funcionamento por volta de 1830, com a sua velocidade de 50 km/h, inaugurou a era dos trens de passageiro que revolucionariam as ligações interurbanas, mudando a paisagem do campo e da cidade. Nos Estados Unidos, a viagem costa a costa, que até 1869 levava alguns meses de diligência, a partir daquele ano, graças às ferrovias Union e Central Pacific, podia ser feita em apenas uma semana.

Em 1903, perto de Kill Devil Hill, na Carolina do Norte, o avião *Flyer I*, guiado pelo americano Orville Wright, voou, por cerca de doze segundos, uma distância de 36,5 metros. Em 1906, o projetista brasileiro Alberto Santos Dumont realizou a primeira demonstração pública reconhecida oficialmente pelo Aeroclube da França: o primeiro voo de um aparelho mais pesado que o ar, que decolava de modo autônomo, não catapultado, como o de Wright. Em 1961, apenas meio século após esses primeiros voos, o russo Iuri Gagarin atingiu a altitude de 327 km a bordo da nave espacial *Vostok* e realizou, em 108 minutos, o primeiro voo orbital ao redor da Terra.

Em 1885, Gottlieb Daimler e Karl Benz experimentaram um motor a gasolina e, quatro anos depois, Benz fabricou um motor com dois cilindros.

Tudo isso reduziu as distâncias, criou o pendularismo cotidiano e a figura do caixeiro-viajante, transformou o *grand tour* aristocrático no *petit tour* burguês, provocou o congestionamento de trânsito nas horas de pico quando – para citar Ennio Flaiano – é impossível até o adultério.

À introdução do automóvel e do avião acrescenta-se o surgimento do rádio (1906), da lavadora elétrica (1906), do aço inoxidável (1913), do plástico (1914), da televisão (1926), do robô (1928), do polietileno (1933), do motor a propulsão (1937), da fissão nuclear (1939), do reator nuclear (1942), do computador (1945), do transistor (1947). O que virá nos anos seguintes já será pós-industrial.

Urbanismo. Enquanto essas invenções rendiam fáceis e velozes deslocamentos, milhões de pessoas migravam das montanhas às planícies, das cidades do interior às costeiras, das aldeias às cidades, dando vida ao imponente fenômeno da urbanização. “Os números”, escreveu Le Corbusier, “demonstram que a cidade grande é um fenômeno recente. De 1780 a 1910, em pouco mais de cem anos, Paris passou de 600 mil para 3 milhões de habitantes; Londres, de 800 mil para 7 milhões; Berlim, de 180 mil para 3,5 milhões; Nova York, de 60 mil para 5,5 milhões”. No início do século XX, os habitantes dos centros urbanos eram 14% de toda a população mundial; hoje são 52%. A cidade, então, é um fenômeno que cresce paralelamente à indústria e que oferece a sede mais funcional seja para o trabalho, seja para o tempo livre.

Uma redistribuição espacial tão imponente dos habitantes do planeta não foi isenta de consequências sociais. Le Corbusier acrescentou:

Das grandes cidades, células e pontos de partida do mundo, vêm a paz e a guerra, a riqueza ou a miséria, a glória, o triunfo do espírito e a beleza. A grande cidade reflete a potência do homem... A grande cidade dita leis, na paz e na guerra, em matéria de trabalho. As grandes cidades são as fábricas ideais onde se elabora o operar do mundo inteiro. As soluções obtidas nas grandes cidades se difundem nas províncias: questões de moda, estilo, técnica e movimentos de ideias.

Até o advento da sociedade industrial, a cidade era o lugar protegido onde os habitantes se refugiavam para defender-se da rudeza e da violência do campo. No modelo de vida industrial, a relação pouco a pouco se inverteu, e, no imaginário coletivo, a cidade tornou-se lugar de frenético movimento, senão de vícios e de violência, onde os cidadãos sonham com a serena tranquilidade campestre e a quietude da segunda casa para onde vão se refugiar no fim de semana.

No *Der Mann ohne Eigenschaften* [O homem sem qualidades] (1930-33), Robert Musil descreve ironicamente a “cidade superamericana, onde todo mundo corre ou para com cronômetro na mão. Céu e terra formam um formigueiro varado pelos diversos andares de ruas sobrepostas. Trens aéreos, trens terrestres, trens subterrâneos, pessoas transportadas por correio pneumático, comboios de automóveis disparam na horizontal, ascensores rápidos bombeiam verticalmente massas humanas de um nível de trânsito a outro; salta-se de um meio locomotor a outros nos pontos de junção, sem pensar, sugado e arrebatado pelo ritmo dos veículos, que entre duas corridas trovejantes fazem uma síncope, uma pausa, uma pequena brecha de vinte segundos; trocam-se algumas palavras nos intervalos desse ritmo geral. Perguntas e respostas articulam-se como peças de máquina, cada pessoa tem apenas tarefas bem determinadas, as profissões estão agrupadas em lugares certos, come-se em pleno movimento, as diversões estão reunidas noutras partes da cidade, e em outros locais encontram-se as torres onde ficam esposa, família, gramofone e alma. Tensão e distensão, atividade e amor são minuciosamente separadas no tempo, e equilibradas segundo experiências de laboratório”. Estamos apenas no início dos anos 1930, e o melhor ainda está por vir!

Tempo livre e lazer. O modelo industrial criou um rígido divisor de águas entre tempo livre e tempo de trabalho; nasce a tripartição da vida nas fases de aprendizagem, de produção e de aposentadoria; torna-se mais precisa a separação entre as atividades produtivas, consideradas masculinas, e as atividades de cuidado e reprodução, consideradas femininas. A cidade adequou as suas estruturas, tornando-as funcionais a esse novo modelo. As fábricas e os centros empresariais passaram a ficar vazios à noite e em feriados; os bairros dormitórios e os bairros residenciais ficam vazios durante o dia em dias úteis.

Até o lazer assumiria formas ao mesmo tempo massificadas e anômicas, rigidamente delimitadas no tempo e no espaço, e deslocadas para os não lugares das salas de cinema, dos spas, dos estádios e das lojas de departamentos. No livro *L'Avènement des loisirs* [O advento do lazer], Alain Corbin escreveu:

No alvorecer do século XIX, o tempo do camponês, o do artesão e do operário eram descontínuos, cheios de imprevistos casuais, sujeitos a interrupções fortuitas ou recreativas. Esse tempo relativamente lento, flexível, maleável, ocupado por atividades frequentemente indefinidas foi, pouco a pouco, substituído pelo tempo calculado, previsto, ordenado e apressado pela eficiência e pela produtividade, tão rigorosamente medido, que pode ser perdido, recuperado e ganho. É isso que suscitou a reivindicação de um tempo para si, durante o qual relaxar na cama ou pescar constituem atividades emblemáticas. Mas o desejo desse tempo vazio, perigosamente ameaçado pelo tédio, produziu paradoxalmente outro tempo de trégua e distração, por sua vez previsto, organizado, cheio, agitado e baseado em novos valores; tempo-mercadoria dos primeiros clubes de férias, que se diferencia do tempo inicial da modernidade apenas pela ausência de trabalho.

O lazer redirecionou cada vez mais a criatividade, os investimentos e o trabalho do mundo do necessário e do dever para o mundo do supérfluo e do prazer.

Uno e trino. As múltiplas e concomitantes inovações nas ciências, na política e na organização do trabalho foram interpretadas, durante muitas décadas, como sendo progressos igualmente separados e paralelos. Somente mais tarde – na obra de Lorenz v. Stein (1815-1890) – essas diversas mudanças foram percebidas como um fenômeno unitário, uma revolução marcante, um salto de civilização: o advento da “sociedade industrial” com seus rápidos progressos e seus rápidos declínios, com suas fortunas e suas falências, com suas cidades crescidas velozmente em número e em dimensão, com suas habitações transbordando de utilidades e supérfluos, com seus conflitos de classe, suas revoluções, suas guerras nacionais e mundiais.

O modelo de vida industrial nasceu na Europa, consolidou-se nos Estados Unidos e, pouco a pouco, difundiu-se em grande parte do mundo. As suas instituições principais eram o Estado, os partidos, os sindicatos, a empresa manufatureira e a família nuclear. A organização estatal era baseada na democracia parlamentar e na seguridade social no Ocidente, no socialismo real e no coletivismo no Oriente. A sociedade era centrada na produção e distribuição de bens materiais em larga escala. As figuras dominantes eram o empresário, a fábrica, o engenheiro e o operário. A maior parte da força de trabalho desenvolvia tarefas físicas e repetitivas. A linha de montagem representava o instrumento principal e emblemático da produção. O motivo das disputas e conflitos sociais entre a burguesia e o proletariado eram a apropriação dos meios de produção, a conquista dos mercados e a divisão do excedente. As conquistas sociais eram representadas pela secularização, pela mobilidade, pelo urbanismo, pela igualdade e pelos direitos humanos. Os aspectos negativos consistiam na exploração do proletariado pela burguesia, na alienação individual e coletiva, na anomia, no consumismo, no estresse, no desperdício, no excesso de racionalismo e na devastação do meio ambiente.

Por causa do Iluminismo, das revoluções burguesas, da industrialização, a liberdade de pensamento e a democracia conquistaram regiões cada vez maiores do planeta; em outras áreas, prevaleceu o comunismo real, onde o racionalismo permeou o comportamento humano sugerindo métodos e instrumentos distintos para resgatar o homem da escravidão da miséria, da tradição, da religião, da autoridade, sempre, porém, com o perigo de aniquilar a esfera emotiva e a dimensão individual.

O modelo industrial tem seus parâmetros de referência na tecnologia da automação; na

prevalência do trabalho físico e executivo; em uma epistemologia baseada na linearidade e na simplicidade; na prevalência das necessidades fortes como o estudo, o bem-estar e a casa; na massificação das necessidades supérfluas; na dimensão nacional dos mercados; nos valores tipicamente masculinos; na cultura moderna e na secularização.

Uma vez industrializada a sociedade, o comportamento mental dos cidadãos em relação ao progresso tecnológico também mudará radicalmente; a qualidade de vida será identificada com o bem-estar material, com o triunfo da razão sobre os sentimentos, com a propensão à posse crescente e à ostentação de bens e poderes, com a capacidade de produzir riqueza através do trabalho. O trabalho se tornará uma categoria central e onívora, e o ócio, um pecado; o saber científico e tecnológico será cada vez mais apreciado em detrimento do humanístico. Ao contrário do que queria Aristóteles – “A guerra existe em função da paz, o trabalho, em função do repouso, as coisas úteis, em função das coisas belas” –, agora o repouso existirá em função do trabalho, e os ritmos de trabalho ficarão de tal forma impressos no trabalhador que habitarão seu inconsciente mesmo durante o sono e o tempo livre.

Por outro lado, o sistema educacional, que para Platão e Aristóteles deveria ter como objetivo a formação ética e estética para o ócio criativo, o refinamento do gosto e a preparação do cidadão para a vida democrática, no curso da sociedade industrial conspirou para fazer do adulto um produtor eficiente e um consumidor insaciável.

Como aponta o historiador David Landes no seu belo ensaio *Prometeu libertado*, o modelo do qual estamos falando “modificou o modo de vida do homem mais que qualquer outra coisa desde a descoberta do fogo: nas coisas materiais, os ingleses de 1750 eram mais parecidos com os legionários de César que com seus próprios netos”. Mas depois acrescenta: “A mudança é como um demônio: cria, mas, ao mesmo tempo, destrói; e as vítimas da Revolução Industrial contam-se aos milhares, senão aos milhões.”

O modelo industrial, único em muitos aspectos, dividiu-se em numerosas formas, três das quais predominam, cada uma com a sua relação específica: a forma capitalista da Europa; a forma também capitalista dos Estados Unidos; e a forma comunista da extinta União Soviética, da China e dos outros países coletivistas. A seguir, examinaremos as características essenciais e unificantes do modelo industrial do tipo capitalista; depois, analisaremos os traços distintivos da versão europeia e da americana. No próximo capítulo, passaremos a examinar o modelo industrial do tipo comunista.

Racionalidade e eficiência

Nas suas *Dix-huite leçons sur la société industrielle* [Dezoito lições sobre a sociedade industrial] (1962), Raymond Aron define como capitalista a sociedade em que vigora a propriedade privada dos meios de produção; a economia não é planificada, mas, sim, confia e descentraliza a sua regulamentação à livre dinâmica do mercado; existe uma rígida separação entre os trabalhadores e os proprietários dos meios de produção; o motor principal dos trabalhadores é o salário, enquanto o dos empregadores é o lucro; os preços de cada produto e da economia, no conjunto, flutuam com base na relação entre oferta e procura, segundo aquela que geralmente é chamada “anarquia capitalista” e que provoca crises cíclicas.

Secularização. Essas coordenadas sobre as quais Aron coloca o regime capitalista são prevalentemente econômicas. Mas há muitas outras descritas, exaltadas e criticadas em milhares de ensaios. Procurarei destacar suas principais características no que concerne à cultura, à economia, ao trabalho, à sociedade e aos conflitos, com o objetivo de obter um perfil do modelo em questão.

O modelo industrial é o primeiro da história a libertar a vida cotidiana da centralidade de um livro sagrado que deveria ser interpretado minuciosamente e tomado, linha por linha, como guia da vida prática. Mesmo quando deram importância à fé, a Deus, à Bíblia, a maioria dos americanos e dos habitantes da Europa continental nunca fez desta uma questão tão central como ocorreu com os muçulmanos em relação ao Corão e para os judeus com o Velho Testamento. Quanto aos europeus católicos da área mediterrânea, nunca se destacaram em fervor religioso, senão em formas mais místicas que fanáticas; sempre adotaram Nossa Senhora como auxiliadora materna, pronta a fazer a mediação entre Deus e os pecadores para atenuar a severidade da punição; e usaram bastante o sacramento da confissão como terapia psicanalítica para reduzir as dores do remorso.

Lá aonde chegou a indústria, chegou a secularização, que Jeremy Rifkin, referindo-se sobretudo aos Estados Unidos, descreve nos seguintes termos:

Os valores materiais enfraqueceram os espirituais; a teologia deu lugar à ideologia, e a fé foi destituída pela razão; a salvação perdeu importância para o progresso; trabalho e empenho cotidianos foram substituídos por tarefas, e a capacidade de gerar foi substituída pela capacidade de produzir; os lugares foram rebaixados a localizações; o tempo cíclico, marcado pelo suceder-se das estações, foi medido em segundo plano, substituído, na escansão dos ritmos de vida, por um tempo medido em horas, minutos e segundos; as relações pessoais não são mais reguladas pela fidelidade, mas por contratos; o trabalho bem-feito se transformou na ética do trabalho; o sagrado perdeu terreno ao útil; a mitologia foi reduzida a divertimento, enquanto cresceu a importância da consciência histórica; o preço de mercado substituiu o preço justo; a libertação da alma tornou-se menos relevante que o destino; a sabedoria restringiu-se ao conhecimento; o amor a Cristo foi colocado em discussão pelo amor-próprio; as castas foram eclipsadas pelas classes, a revelação, pela descoberta e a profecia, pelo método científico. Em todos os lugares, as pessoas tornaram-se menos servis e mais industriais... A posse define o termo de relação humana mais que o pertencimento.

Economia e mercado. No modelo industrial, prevalecem a propriedade privada e a economia de livre mercado concorrencial. A população ativa distancia-se progressivamente dos trabalhos agrícolas e dos manufatureiros. Prevalecem os trabalhadores do setor secundário, que contribui para a formação do PIB com cota maior que a agricultura e os serviços.

A economia industrial é caracterizada pela separação entre local de trabalho e local de vida familiar; pela concentração dos trabalhadores na unidade de tempo trabalhado (o horário de trabalho) e na unidade de lugar em que se trabalha (a fábrica); pela especialização impulsionada pelas diversas profissões; pela parcelização cronométrica das várias tarefas elementares no âmbito de um processo produtivo; pela prevalente divisão (e contraposição) entre proprietários dos meios de produção e trabalhadores; pela adoção de um cálculo racional do capital investido, dos custos de produção, das receitas, dos lucros e dos salários. A tudo isso deve ser somado o potencial crescente de energia e de máquinas que, na fábrica, multiplica o rendimento do trabalhador.

No seu *Dezoito lições*, Raymond Aron usa a noção de “escravo mecânico”, correspondente à energia representada pelo trabalho manual de um homem que trabalha oito horas por dia durante trezentos dias. Segundo Aron, em 1938, a França dispunha de quinze escravos mecânicos por trabalhador; a Inglaterra tinha 36, e os Estados Unidos, 55. A tecnologia promove um crescimento da produtividade por hora que, junto com as indústrias manufatureiras americanas, aumentou em seis vezes durante o período que vai da fase do desenvolvimento industrial (1869) à fase da industrialização madura (1944). No mesmo espaço de tempo, a média de horas de trabalho

semanais foi reduzida quase à metade, caindo de sessenta para 36; a renda nacional real, em preços constantes, aumentou em cinco vezes; a população ativa aumentou sete vezes; o seu PIB *per capita* aumentou três vezes. Como efeito e causa desse crescimento, mudou, nos sujeitos econômicos, o comportamento mental, que Aron interpreta como mentalidade científica e técnica, predisposição ao cálculo econômico, gosto pela mudança, pela inovação e pelo desenvolvimento.

Essa mudança, em que se concretizam a civilização industrial e o crescimento que a acompanha, foi possível graças a uma série de condições que Max Weber, como vimos, localiza sobretudo na ética protestante, e que Raymond Aron identifica em múltiplos fatores: um quadro institucional, jurídico, político e moral suficientemente justo e previsível; a adoção de incentivos capazes de incitar os esforços individuais dos sujeitos econômicos; um regime fiscal capaz de estimular a produção sem reduzir a tendência dos empresários a investir; uma disparidade dos salários bem calibrada sobre a disparidade dos aportes na produção e seus méritos efetivos; uma adequada disponibilidade de capitais para investir de modo empresarial; um aumento demográfico forte a ponto de fornecer mão de obra e criar um senso de otimismo, mas não tão forte a ponto de desestimular a poupança; uma mentalidade propensa à cultura científica, desejosa por enriquecer o próprio conhecimento e capaz de aplicá-lo à indústria; uma riqueza familiar que torna possível investir na formação dos jovens. Para os liberais, enfim, o crescimento permanece subordinado à presença de um mercado livre e concorrencial. Mas é preciso admitir que também as economias planificadas – como a soviética no passado e a chinesa atualmente – conseguiram obter altas taxas de crescimento econômico. A experiência também ensina que, prescindindo dos regimes que a alimentam, o crescimento é um dos fatores que, promovendo uma espiral econômica favorável, consegue incrementar a si próprio. “O crescimento”, sintetiza Raymond Aron, “é o resultado da ação combinada com situações naturais, geográficas e históricas, e da reação dos homens a essas situações”.

Na sociedade industrial, a produção em massa de bens materiais ocupa uma posição central do ponto de vista econômico e social. O alcance do mercado se amplia rapidamente, até tornar-se nacional e internacional. Os produtores não conhecem mais os consumidores senão como um alvo abstrato. Os consumidores, por sua vez, perdem todo o contato com a empresa produtora dos seus bens de consumo e só recebem dela uma imagem manipulada pela publicidade.

O consumismo representa a outra face da produtividade: a economia capitalista de mercado funciona apenas se houver cada vez mais produção para que se consuma ainda mais, como denunciava Wallerstein.

Trabalho e organização. Comparada às oficinas de artesãos, pequenas em dimensões espaciais e em número de trabalhadores, a produção industrial acontece em fábricas cada vez maiores e mais numerosas, a venda ocorre em supermercados, hipermercados e centros comerciais cada vez mais imponentes, onde se adota o preço único permitido à produção em série e onde a economia de escala estimula as massas a consumir o que antes era reservado às elites.

Fábricas e grandes magazines são unidades de tempo e de lugar para produção e venda, ambas organizadas cientificamente, sob o signo da racionalidade, da produtividade e da eficiência. A lógica da organização produtiva pretende a expulsão dos sentimentos e das emoções de todos os lugares destinados ao trabalho executivo.

Os papéis se padronizam e se especializam, assim como os produtos, os instrumentos e os

processos produtivos, até atingir os níveis máximos de racionalização e parcelização previstos por Taylor e Ford. A linha de montagem, isto é, o mais refinado equipamento industrial de envolvimento e controle, depois de ter conquistado as oficinas, contagia os escritórios e as cidades.

As atividades profissionais separam-se das atividades domésticas; a hierarquia empresarial é reservada aos homens; as mulheres são relegadas às tarefas procriativas, educativas e domésticas, assim como aos níveis mais baixos da pirâmide empresarial.

Vida e sociedade. O progresso, extremamente lento na sociedade rural, com a indústria imprime uma forte aceleração em todo o sistema social, modificando-lhe todos os parâmetros. Difunde-se a convicção de que o homem, em conflito com a natureza, deve conhecê-la e subjugar-la, confiante na infinita criatividade humana. Aumenta a mobilidade espacial e social. Sobe o nível de secularização. O tipo de governo considerado mais em conformidade com o modelo industrial de tipo capitalista é a república, ou ao menos a monarquia parlamentar. A classe social de referência é a média, relevante em número e em poder aquisitivo. A hierarquia entre os vários países é estabelecida com base no PIB e no poderio bélico.

A cidade, que exerce uma forte atração sobre a indústria pelo trabalho e pelo lazer para o tempo livre, especializa os seus bairros segundo as funções (produção, reprodução, comércio e tempo livre) e segundo classes sociais (subúrbios e periferias para o proletariado, bairros dignos para a classe média, ricas zonas residenciais para a boa burguesia). Uma parte da cidade permanece vazia nos dias de trabalho e outra nos feriados; os bairros dormitórios permanecem vazios de dia, enquanto os bairros industriais e empresariais permanecem vazios de noite. Desse modo, milhões de trabalhadores se sentem estranhos seja nos bairros em que produzem, seja nos bairros em que se reproduzem.

O metrô e os outros meios de transporte encarregam-se cotidianamente de deslocar a multidão solitária de cidadãos de uma parte a outra da cidade para fazer frente à sincronização exigida pela “linha de montagem global”, que quer todos presentes no trabalho na mesma hora.

Se na comunidade rural o trabalhador individual terminava por acumular muitos papéis, na sociedade industrial um trabalhador termina por especializar-se em tarefas mais específicas. O ideal, para Taylor, era que cada trabalhador desenvolvesse uma e apenas uma operação elementar.

Os ritmos vitais se sincronizam não mais com os ritmos da natureza e o biorritmo pessoal, mas com os ritmos impostos pelas máquinas. A separação entre lugar de vida e lugar de trabalho, entre sistema familiar e sistema profissional, leva à prevalência da família nuclear com um ou dois filhos no máximo.

Conflito. O trabalhador e a prole que o acompanha nas fábricas para auxiliá-lo (de onde vem o termo “proletariado”) passaram ambos, repentinamente, da vida camponesa ou artesanal, em que as decisões eram tomadas em família, à dependência de chefes estranhos e hostis, que exercitaram sobre eles, às vezes de forma brutal, o poder hierárquico e disciplinar, prescindindo das considerações de caráter afetivo e avaliando mais os resultados que as intenções. Até mesmo os conhecimentos relativos ao processo produtivo como um todo são subtraídos aos empregados, obrigados a tarefas parcelizadas cujo sentido não compreendem e concentrados no vértice da empresa, que conhecem e governam todo o processo.

Assim, os proprietários dos meios de produção já não coincidem mais com os trabalhadores.

Entre os dois grupos, criam-se condições objetivamente conflitantes, que alimentam a solidariedade no interior de cada classe e o conflito entre a burguesia e o proletariado.

Os dois blocos são separados não apenas pela distinta relação com os meios de produção, mas também por um distinto padrão de vida, por estilos de comportamento distintos e por uma cultura distinta. Somente quando forem capazes de expressar uma liderança inteligente, de organizar-se em movimento, partido ou sindicato, de criar para si uma estratégia antagonista e visionária, de definir com precisão suas reivindicações, seus inimigos e aliados, só então os proletários poderão empreender, conduzir e vencer a sua luta de classe.

Princípios. No ensaio *A terceira onda*, Alvin Toffler sintetizava o modelo industrial em seis princípios que, correspondendo a outros tantos valores do seu sistema produtivo, terminam por condicionar a estrutura e a cultura de toda a organização social. O primeiro princípio é a *padronização* dos produtos, dos processos, dos sistemas de distribuição, dos preços e dos gostos. O segundo princípio é a *parcelização* das tarefas até a redução dos trabalhadores a autômatos integrantes da linha de montagem nas fábricas e da linha de procedimentos na burocracia. O terceiro princípio é a *sincronização* dos tempos de vida e de trabalho, através dos quais as massas trabalhadoras devem chegar pontualmente à fábrica e trabalhar de modo predefinido e sincronizado. Devem dividir as 24 horas do dia em oito horas para o trabalho, oito horas para o sono e oito horas para a vida privada. Devem ir e voltar das férias anuais todos juntos no mesmo dia. O quarto princípio é a *economia de escala*, pela qual um número crescente de trabalhadores é concentrado em fábricas cada vez maiores, um número crescente de doentes, estudantes, cidadãos e condenados é depositado em hospitais, escolas, cidades e cárceres cada vez mais gigantescos. O quinto princípio é a *centralização* das informações e do poder na cúpula das organizações e a divisão das responsabilidades e das gratificações conforme uma rígida ordem hierárquica, pela qual toda organização assume a forma de uma pirâmide. O sexto princípio é a *maximização* da eficiência e da produtividade entendidas como uma relação cada vez mais estreita entre a quantidade de bens produzidos e a quantidade de tempo empregado para produzi-los.

No modelo industrial, a ciência organizativa é elevada à ciência das ciências: aquela capaz de promover um salto qualitativo em todas as outras, multiplicando a produção de objetos e de serviços através da produtividade em massa e multiplicando a produção de ideias e de patentes através da criatividade de grupo. Sem a organização científica do projeto Genoma, teriam sido necessários séculos para mapear todo o DNA do gênero humano.

Com a difusão do modelo industrial, a experimentação científica gradativamente suplantou o uso do bom senso; a espera fatalística pelos acontecimentos foi substituída pela sua programação minuciosa; as decisões baseadas na experiência passada foram melhoradas com as técnicas de simulação do futuro; as estratégias orientadas para o produto foram integradas às estratégias orientadas para o mercado; a liderança carismática e autoritária deu lugar à participativa; dezenas de outras disciplinas – da medicina à psicologia, da pesquisa operacional à sociologia – foram usadas para embasar a ciência organizacional, que se enriqueceu de estudos, pesquisas, análises, estatísticas, estudiosos e escolas.

Liberta dos preconceitos pelo sucesso obtido nas fábricas, essa ciência organizacional pretendeu colonizar todas as atividades humanas nos locais de trabalho e nos locais de vida, impondo valores positivos como a democracia parlamentar, o direito ao bem-estar e a meritocracia, mas também

valores negativos, como a competitividade, o consumismo, o carreirismo, a alienação, a anomia, a visão hierárquica, a corrida em busca do lucro, o machismo, o desperdício a olhos vistos, o cinismo e o materialismo.

A versão europeia

Entre a metade do século XVIII e a metade do século XX, o modelo industrial capitalista triunfou na Europa e nos Estados Unidos, influenciando o mundo inteiro. Cada país que o adotou construiu uma variante própria; porém, pode-se apontar diferenças mais marcantes entre o modelo americano e o modelo europeu. No interior do modelo europeu, por sua vez, não se pode negligenciar as notáveis distinções entre os países continentais de tradição protestante e os países mediterrâneos de tradição católica.

A quem telefonar? Como já mencionei, Henry Kissinger lamentava que não se sabia a quem telefonar para falar com a Europa. De fato, o velho continente, além de ser velho, fragmentou-se em vários Estados nacionais, cada qual com suas tradições, instituições, língua, divisão interna, sonhos e desilusões. Não apenas não se sabe a quem telefonar, mas também não se sabe nem em que língua falar, na medida em que nos países da União Europeia são faladas 26 línguas. Todavia, os europeus sentem que têm em comum um denominador cultural sedimentado graças à história dos gregos e dos romanos, dos carolíngios e dos capetíngios, do cristianismo católico, protestante e ortodoxo. Uma história marcada por contínuas tentativas de unificação e separação como sístoles e diástoles de um coração único e antigo.

Características essenciais dessa cultura são o monoteísmo e a democracia parlamentar, que se unem em um diálogo cada vez mais estreito entre as várias peças desse quebra-cabeça, imponente mosaico geopolítico no qual está presente um patrimônio de conhecimentos humanísticos e científicos, de produções urbanísticas e arquitetônicas, de usos, costumes, conflitos e solidariedades, de elaborações teóricas e experimentações históricas. Uma diversidade que é riqueza, compreendida no continente que engloba as geleiras russas e escandinavas, as terras ensolaradas de Sicília e Andaluzia, a *Schwarzwald* alemã e as estepes siberianas, os grandes cursos de água do Po e do Danúbio. E, além disso, dezenas de estilos arquitetônicos e pictóricos, do clássico ao gótico, do barroco ao *art nouveau*; centenas de cidades com as suas igrejas, os seus santos, seus palácios medievais e os seus heróis; infinitas expressões musicais das liturgias gregorianas às composições de Bach, os concertos de Vivaldi às óperas de Mozart, dos cânticos dos clérigos vagantes ao rock dos Beatles. E, sob tamanha e infinita diversidade, uma homogeneidade criativa tão compacta a ponto de induzir Carlos Fuentes a lançar a fascinante hipótese de que Cervantes e Shakespeare, Homero e Proust, Kafka e Joyce sejam um mesmo escritor de todas as obras-primas, um único polígrafo errante e poliglota, capaz de compor o *Dom Quixote* em espanhol, o *Hamlet* em inglês e *Em busca do tempo perdido* em francês.

Unificação progressiva. Na Europa do Renascimento, havia mais de quinhentas diferentes entidades estatais; em 1900, havia apenas 27 Estados nacionais, a mesma quantidade de nações democráticas independentes que hoje compõem a União Europeia, o organismo supranacional e interorganizativo que foi criado após uma longa preparação pós-bélica. O primeiro organismo

concreto desse percurso foi a Comunidade Econômica Europeia, firmada em 1957 por seis países: Bélgica, França, Alemanha, Itália, Luxemburgo e Países Baixos. Mas a verdadeira pedra fundamental do novo edifício geopolítico foi a transformação da Comunidade Econômica em União Europeia, com o tratado firmado em Maastricht, em 1992.

Hoje, a União Europeia compreende 27 países membros, independentes e democráticos, com um total de 502 milhões de habitantes: muito mais que os Estados Unidos, e 1/3 da China. A União garante a todos os seus cidadãos a liberdade de movimento, trabalho, investimento, adotando normas comuns à agricultura, ao comércio e à pesca. Com o projeto Erasmus (acrônimo de *European Region Action Scheme for the Mobility of University Students*), nascido em 1987, milhões de estudantes europeus tiveram a oportunidade de realizar, em qualquer universidade dos 27 países da União, um período de estudos legalmente reconhecido por sua própria universidade.

A UE não é uma organização intergovernamental como as Nações Unidas nem uma federação como os Estados Unidos da América: é um organismo *sui generis* composto por 27 Estados independentes e soberanos, cada um com seu próprio governo e constituição. Cada um desses Estados delegou à União uma parte de sua soberania nacional em matéria de relações internacionais, defesa, políticas econômicas, agricultura, comércio e proteção ambiental. A circulação e o comércio são livres em todo o território; 16 Estados, com 328 milhões de habitantes, adotaram o euro como moeda única. Todavia, permanecem, entre os 27 Estados membros, notáveis divergências de estratégias socioeconômicas; a unificação econômica prevalece sobre a unificação política. Depois de ter sido, por 25 séculos, um ponto de referência para todo o Ocidente, depois de ter novamente deixado o mundo perplexo pela sua capacidade de unificação (Jeremy Rifkin chegou a falar de um *european dream* que substituíria o *american dream*), hoje o modelo europeu é considerado cada vez mais como uma peça de antiquariado social. Do ponto de vista dos americanos, sobretudo por aqueles de direita, os europeus são estatizantes, assistencialistas, gastadores, burocráticos, apegados à austeridade, autodestruidores, presos à sua história e resistentes às mudanças. Em suma, um povo em irreversível declínio, uma história terminada como a dos assírios, dos babilônicos, dos egípcios, dos gregos e dos romanos.

De fato, a população europeia envelhece (na zona do Euro, 24% dos habitantes têm mais de 60 anos), assim como sua classe dirigente; a mobilidade social diminui; o euro oscila assustadoramente; o PIB cresce menos de 1%; a crise econômica galopa; e a união política marca passo. Vista no conjunto, a economia da União Europeia estagnou ou mesmo está em recessão, e o desemprego, que oscila perto de uma média de 9%, supera 15% na Irlanda e em Portugal e 20% na Grécia e na Espanha. Além disso, a União é uma polifonia única no mundo, com um PIB *per capita* que, nos dezesseis países da zona do euro, supera os 36 mil dólares, com uma classe média numerosa e culta, com diferenças sociais menos gritantes que em outras áreas do mundo, com uma baixa autoestima que a deixa imune à arrogância. Tudo legitima a previsão de que, nos próximos dez anos, a Europa dos 27 será o maior bloco econômico do mundo, com a melhor qualidade de vida, o maior respeito aos direitos humanos, a educação mais difundida, e a seguridade social mais generosa.

Uma resposta humanitária e reformista. Federico Rampini, ótimo observador do velho e do novo mundo, menciona que, segundo muitos críticos americanos, “o modelo social europeu sufoca o crescimento com uma pressão fiscal excessiva, engessa as empresas com um sistema de leis e

direitos sindicais paralisantes, cria nos cidadãos uma cultura de dependência do Estado, enfraquece o espírito empreendedor e a capacidade de inovação. Em troca de uma rede de segurança econômica, todavia cada vez mais aleatória, os cidadãos da Europa se entregam a uma burocracia insuportável”.

E, contudo, essa rede de segurança – a seguridade social – representa um dos produtos mais originais do percurso sociopolítico europeu: um instrumento eficaz para equilibrar os excessos do liberalismo, reduzindo os conflitos, estabilizando a economia de mercado, consolidando as instituições democráticas, fornecendo respostas mais eficazes às necessidades dos trabalhadores e dos cidadãos. O que é melhor: se os ricos comprem mais caviar ou se os filhos dos pobres vão à escola? Se um jovem desempregado recebe um subsídio para viver dignamente ou se cede à tentação da droga e da violência?

O objetivo da seguridade social, além de filantrópico, foi o de reduzir as reivindicações mais assertivas dos trabalhadores aos proprietários e salvaguardar a paz social ameaçada pelo desespero. Tratou-se, em resumo, de uma resposta reformista, humanitária, aos desafios da sociedade industrial, às reivindicações sindicais, às instâncias religiosas, à luta de classe, ao estímulo revolucionário e à exclusão provocada pela miséria.

Concluindo, o professor italiano Maurizio Ferrera, docente de ciência da administração na Universidade de Pávia, escreve que “a proteção social deu uma importante contribuição à sociedade europeia, estabilizando a economia de mercado, consolidando as instituições democráticas e criando novas e originais modalidades de resposta às necessidades de trabalhadores e cidadãos”.

A busca pela segurança. Uma primeira forma de Estado assistencial foi produzida na Inglaterra, em 1601, com a *Poor Law*, a lei para os pobres, que previa ajuda às famílias mais necessitadas. Sempre na Inglaterra, desde 1834, a legislação estabeleceu providências para o proletariado e o subproletariado mais pobre, para os menores e para os órfãos, introduzindo as primeiras formas de garantias voluntárias que asseguravam os trabalhadores, em casos de acidentes de trabalho, doença e velhice. Em seguida, as garantias tornaram-se obrigatórias e foram criadas as *workhouses*, algo entre fábrica e prisão, em que os desempregados podiam encontrar um trabalho modicamente retribuído.

Finalmente, em 1883, e dessa vez na Alemanha, o chanceler Otto von Bismarck introduziu uma primeira verdadeira e própria forma de previdência social contra acidentes de trabalho. A garantia obrigatória contra o mesmo tipo de acidentes foi introduzida na Itália em 1889.

Na já citada encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, Leão XIII, temendo greves e tumultos, invocava a repressão por parte do poder público, mas recordava também que a tentação da revolta violenta devia ser prevenida com a “assim denominada justiça *distributiva*”, com a qual o Estado deveria assegurar aos proletários “comida, roupas e uma melhor condição de vida”.

Entre o século XIX e o final do século XX, o país que conseguiu fazer da segurança social o bem mais apreciado e realizado foi a *Felix Austria*. Evocando o clima geral daqueles anos em Viena, Stefan Zweig escreve no seu livro *O mundo que eu vi*:

Tudo tinha sua norma, peso e medida determinados. (...) Quem tivesse fortuna podia calcular precisamente quantos juro teria todo ano, por outro lado o funcionário e o oficial sabiam pelo calendário o ano em que poderiam ser promovidos e quando iriam se aposentar. Cada família tinha seu orçamento certo, sabia quanto gastaria com casa e comida, veraneio e roupas, além disso

inevitavelmente se guardava uma pequena quantia para os imprevistos, a doença e o médico. Quem tinha uma casa, considerava-a lar seguro para filhos e netos, propriedades e negócios eram passados de geração em geração; enquanto um bebê ainda estava no berço já se depositava numa poupança ou cofrezinho um primeiro óbolo para a sua vida, uma pequena “reserva” para o seu futuro.

(...) O século da segurança tornou-se a era de ouro dos seguros. As pessoas seguravam sua casa contra fogo e arrombamento, seu campo contra granizo e prejuízos causados pelo clima, compravam-se rendas para a velhice e uma apólice como futuro dote de uma menininha. Por fim até os trabalhadores se organizaram, conquistando salário e previdência regulamentados, criados poupavam para ter um seguro na velhice e pagavam antecipadamente seu próprio enterro.

Cinco monstros dos quais se distanciar. Segundo o economista e sociólogo inglês William Henry Beveridge, que já citamos, a propósito do famoso relatório sobre “segurança social e serviços correlatos”, o sistema de garantia do bem-estar social ajuda a libertar a sociedade de cinco monstros: a necessidade, a doença, a ignorância, o abandono e o ócio. Então, redigiu, em 1942, o *Report of the Inter-Departmental Committee on Social Insurance and Allied Services*, um relatório sobre seguridade social e serviços correlatos, que serviu de base para a reforma do Estado social britânico aprovada em 1945 pelo governo trabalhista. O relatório introduzia a saúde pública e a previdência social para os trabalhadores.

Três anos depois, em 1948, a Suécia completou o caminho da garantia de bem-estar social com a introdução da primeira pensão popular “universal”, isto é, fundada no direito de nascimento: quem quer que seja, se tiver nascido na Suécia, terá direito à pensão. O sucessivo crescimento do PIB agilizará essa revolução social que se estenderá aos demais países escandinavos. Depois, pouco a pouco, o sistema de garantias de bem-estar social foi aplicado, em toda a Europa, à velhice, à invalidez, à morte do cônjuge, à doença, ao desemprego, às despesas familiares com as quais não se possa arcar, aos serviços sociais para pessoas carentes, a uma renda mínima garantida, às aposentadorias, à formação (subsídios, licenças, anos sabáticos etc.), aos serviços de apoio ao emprego, aos amortizadores sociais, às políticas ativas, às licenças por motivos de doença em família, às licenças de paternidade e maternidade.

Hoje, a despesa com saúde total do mundo gira em torno de 10% do PIB; a despesa com educação, em torno de 5%. Todos os países adotaram alguma forma de sistema de garantia do bem-estar social, mas internamente a justiça distributiva pode assumir características próprias. De acordo com os beneficiários, pode ser em relação às necessidades (como defendia Bismarck), à cidadania (como ocorreu na Suécia, onde a cobertura é total para todos os cidadãos e para todos os riscos), ou ao objetivo (como preferem os Estados Unidos, onde a cobertura é restrita a determinadas categorias e a determinados riscos). De acordo com quem o financia, pode ser retributivo ou contributivo. De acordo com quem o administra, pode ser atribuído ao Estado, a outros entes públicos ou privados; em muitos casos é adotado um sistema misto.

Em alguns países, vigora a “renda de cidadania”, isto é, uma contribuição básica, paga a todos, desde o nascimento, sem que realize qualquer atividade obrigatória como participação nas riquezas sociais produzidas pela atividade econômica da sua comunidade, desfrutando dos recursos naturais do território que, por definição, pertencem a todos os cidadãos. Enquanto o auxílio-desemprego é condicionado à busca ativa de um trabalho, a renda de cidadania é um direito inalienável e incondicional, devido às pessoas físicas e não à família, de modo a promover a autonomia dos membros mais fracos do núcleo.

Quatro sistemas. Na Europa, convivem todos esses quatro sistemas. Nos países escandinavos

(Suécia, Noruega, Dinamarca, Finlândia, Groenlândia e Ilhas Faroé), a proteção social é entendida como direito de cidadania e a cobertura é universal, mesmo para os que não trabalham; é financiada com aportes fiscais e administrada pelas autoridades públicas centrais e locais. Apenas as garantias contra o desemprego têm caráter voluntário e são administradas pelos sindicatos. Os valores são fixados de acordo com o risco, e o Estado paga prestações integrais. Na Noruega, vigora o *Stønad til livsopphold*, literalmente retribuição por existência, concedido individualmente a qualquer pessoa, independentemente da idade.

Em todos os países escandinavos, caracterizados por um alto PIB *per capita*, um sistema generoso de garantias do bem-estar social gera o efeito desejado: isto é, uma distribuição bastante igual da riqueza com uma distância bastante tolerável entre ricos e pobres.

Na Grã-Bretanha e na Irlanda, a cobertura é universal apenas no campo da saúde. A garantia de renda é assegurada pela *National Insurance*, excluindo os inativos e quem tem um salário baixo. Os benefícios, sempre em valores fixos, são feitos em muitos casos após verificação das efetivas condições de necessidade (*means test*). A saúde é inteiramente fiscalizada; os subsídios em dinheiro são financiados prevalentemente com contribuições sociais. Na Grã-Bretanha, vigora também o *Income Based Jobseeker's Allowance*, um auxílio concedido por tempo indeterminado ao indivíduo a partir dos 18 anos de idade, cuja renda não seja suficiente para um padrão de vida digno. Além disso, é garantida a cobertura do aluguel (*Housing Benefit*) e renda familiar para o sustento dos filhos, caso os tenha. No que se refere aos filhos, existe o *Education Maintenance Allowance*, um subsídio concedido diretamente aos jovens para cobrir suas despesas com os estudos. Por fim, existe o *Income Support*, um subsídio por tempo ilimitado garantido a quem tem um trabalho com jornada semanal inferior a 16 horas. Todo o sistema de garantias do bem-estar social, inclusive o seguro desemprego, é gerenciado pela administração pública.

Na Europa continental (França, Alemanha, Bélgica, Holanda, Luxemburgo, Áustria e Suíça), prevalece a tradição bismarckiana, que prevê uma estreita ligação entre a posição no mercado de trabalho e as contribuições. Grande parte da população ativa é coberta pelas garantias, e as contribuições obrigatórias para a previdência social se iniciam tão logo o indivíduo comece algum trabalho que produza renda. As taxas são proporcionais ao rendimento, e o financiamento ocorre através de contribuições sociais conforme os conselhos de classe profissional. As associações dos empregadores e os sindicatos dos trabalhadores participam ativamente da organização do sistema de garantias da categoria. Na Alemanha e na Holanda, as classes mais ricas não recebem auxílio saúde. Na França, vigora um auxílio cidadania chamado *Revenu de solidarité active*. Na Bélgica, existe o *Revenu d'intégration*, que consiste em uma ajuda financeira sujeita a diversas condições, entre as quais a possibilidade de trabalhar. Em Luxemburgo, cada cidadão tem direito ao *Revenu minimum garanti*, que é um reconhecimento individual “até que se obtenha uma melhor condição social”. Nos Países Baixos, vigora o *Bijstand*, um direito individual acompanhado pelo auxílio para moradia, transportes aos estudantes e acesso à cultura; e o *Wijk*, um auxílio destinado aos artistas para “que tenham tempo de produzir arte”. Na Alemanha, com o *Arbeitslosengeld II*, garante-se uma moradia digna a qualquer cidadão, incluindo-se o aquecimento. Na Áustria, concede-se a *Sozialhilfe*, um rendimento mínimo garantido que vem junto do auxílio para comida, aquecimento, eletricidade e aluguel para casa.

Na Europa meridional (Itália, Espanha, Portugal e Grécia), ocorre uma situação não homogênea e, em linhas gerais, falta uma verdadeira rede de proteção de necessidades básicas. O serviço de

saúde nacional é fiscalizado e tende a ser universal. Não existem auxílios de cidadania nem baseados no direito a ela. As contribuições são padronizadas. Infelizmente, as concessões são frequentemente clientelistas, com frequentes desvios de contribuição.

A aposentadoria. Um olhar à parte merece a questão da aposentadoria, entendida como um problema crucial e exemplar das garantias sociais que frequentemente cobrem também velhice, invalidez, morte do cônjuge, doença, desemprego, acidentes, sustento familiar.

Quando as pensões foram introduzidas pela primeira vez na Europa, a idade para aposentadoria fixada era uma idade em que a maior parte dos trabalhadores já estava morta. Em 1900, a expectativa de vida na Europa era de 62 anos, mas a idade de aposentadoria foi fixada em 70 anos, seja na Alemanha (em 1889), seja na Grã-Bretanha (em 1908), enquanto foi fixada em 65 anos na França (em 1910). Na Itália, a idade de aposentadoria foi fixada em 65 anos, em 1919, quando a expectativa de vida era de 51 anos. Isso explica a opulência que no passado caracterizou os institutos de previdência social.

Mas hoje a longevidade cresceu rapidamente, enquanto a idade de aposentadoria aumentou pouco, tanto que a média dos trabalhadores se aposenta aproximadamente vinte anos antes de morrer. Daí a fácil constatação de que, permanecendo a velha modalidade de concessão baseada no número crescente de trabalhadores, o Estado é cada vez menos capaz de cobrir as despesas crescentes relativas às aposentadorias.

As dinâmicas demográficas modificam a cada ano a relação entre jovens e idosos. Na Itália de 2010, os jovens com idade entre 20 e 30 anos eram cerca de 8 milhões, enquanto os idosos acima de 65 anos eram pouco menos de 12 milhões; em 2050, os jovens serão pouco mais de 7 milhões, enquanto os idosos superarão os 20 milhões. O homem tinha uma expectativa de vida média de 29 anos na época Neanderthal, 36 anos na Atenas de Péricles, 45 anos na época napoleônica. Hoje, a expectativa de vida de uma mulher italiana é de 84 anos; a de um homem é de 79. Há meio século, apenas uma em cada 25 mulheres de 60 anos tinha a sua mãe viva; hoje, uma a cada três. Ontem, uma a cada cinco pessoas de 50 anos tinha que cuidar apenas de seus filhos; hoje, tem que cuidar também de seus pais; amanhã, terá que cuidar também de seus avós e netos.

“O funcionamento dos tradicionais sistemas de proteção”, escreveu Maurizio Ferrera, “tornou-se claramente incongruente, incoerente com o funcionamento e com as transformações da família, do mercado de trabalho e com o mundo produtivo”.

O Estado social morreu? Há de se perguntar se sistema de garantia do bem-estar social conseguiu tornar menos notórias as desigualdades sociais e menos agressivas aos menos favorecidos, tal como se propunha. O Índice de Gini demonstra que conseguiu: hoje as diferenças sociais são menos marcadas nos países escandinavos e da Europa continental, isto é, nos países que adotaram formas mais completas de seguridade social. Ao contrário, onde o sistema político é menos afeito à economia distributiva, as diferenças sociais entre ricos e pobres tendem a crescer. O país mais rico e poderoso do mundo – os Estados Unidos – tem um coeficiente de Gini de 0,45. Isto é, distribui de modo tão ruim as próprias riquezas que, entre 195 países do mundo, apenas 41 fazem pior, e 153 o fazem melhor. A partir do governo Reagan, as desigualdades, já excessivas, cresceram ainda mais: hoje, no país, 1% da população possui 25% de toda a riqueza; nos bancos americanos, a diferença entre o salário de um trabalhador médio e a de um CEO aumentou dez vezes em trinta

anos. Obviamente, com o crescimento da desigualdade, crescem a criminalidade e a população carcerária.

A Itália, com um coeficiente de 0,36, tem uma distribuição de riquezas muito mais equilibrada que os Estados Unidos e o Brasil, mas a recente proletarização da classe média, unida à ganância da burguesia, está ampliando dia a dia a diferença entre ricos e pobres. No final dos anos 1950, o industrial Adriano Olivetti estabeleceu que, na sua empresa, entre o salário do operário e a remuneração do CEO, a relação máxima deveria ser de 1 para 5. Nos anos 1960, o CEO da Fiat, Vittorio Valletta, decidiu por uma relação de 1 para 20. Hoje, Sergio Marchionne, que ocupa o seu lugar, ganha 435 vezes mais que um operário, se considerarmos apenas o salário, e 1.037 vezes (38 milhões de euros ao ano) se levarmos em conta as *stock options*. Silvio Berlusconi ganha 11.490 vezes mais que um funcionário da sua Fininvest. No país mais católico do mundo, onde está sediado o Vaticano, e onde 90% dos cidadãos são batizados, 3,129 milhões de pessoas (5,2%) se encontram em estado de pobreza absoluta, e 8,272 milhões (13,8%) se encontram em um estado de pobreza relativo. Dez pessoas riquíssimas possuem renda igual a de 3 milhões de cidadãos mais pobres. A situação carcerária, que é composta de um número crescente de imigrantes, é igualmente desumana a ponto de ser explicitamente condenada pelas associações humanitárias e pelas autoridades da União Europeia.

O sistema de bem-estar social conseguiu reduzir apenas parcialmente a diferença entre privilegiados e marginalizados, mas conseguiu atenuar problemas sociais, religiosos e culturais, mitigar o conflito de classe, tornar o proletariado mais paciente e silenciar o subproletariado. Certo é que, desde 1917, não houve mais revoluções na Europa, mas apenas revoltas, logo abafadas, movimentos gradualmente engolidos, formações terroristas rapidamente liquidadas, greves prontamente sufocadas.

Contra o sistema de garantias do bem-estar social. A Igreja católica por um lado invocou a intervenção do Estado, por outro recomendou-lhe com grande insistência uma rígida limitação, quase temendo que as previdências estatais pudessem invadir o campo das organizações cristãs que realizam a caridade. Inúmeras vezes, as encíclicas sociais da Igreja chegaram a acusar o Estado de praticar o desperdício e de intrínseca incapacidade de unir a assistência econômica à assistência humana. “Intervindo diretamente e tirando a responsabilidade da sociedade”, escreve João Paulo II na *Centesimus annus*, “o Estado assistencial provoca a perda da energia humana e o aumento exagerado da máquina pública, dominada mais por uma lógica burocrática que pela preocupação com o crescimento das despesas”. É preferível confiar a assistência aos necessitados a quem é mais próximo deles, a quem melhor os conhece, a quem, “sabendo compreender a sua necessidade humana mais profunda, pode dar uma resposta que não seja apenas material”. Em suma, melhor confiar as atividades assistenciais à Igreja, desde sempre especialista em solidariedade e caridade.

Insistindo na crítica ao sistema de garantias do bem-estar social, a Igreja encontrou-se ao lado do liberalismo, que sempre combatera. A partir dos anos 1980, de fato, o neoliberalismo, defendido por ideólogos como Hayek, Friedman e Nozick, desferiu um ataque frontal ao sistema de garantias do bem-estar social, acusando-o de igualitarismo excessivo e de taxas exorbitantes, com a consequência de desmotivar o empreendedorismo e o trabalho, de alimentar o paternalismo e a burocracia, transformando o Estado-pai em Estado-mãe e os jovens em crianças grandes, desresponsabilizando os indivíduos, degradando a cultura da eficiência na cultura da preguiça e do

assistencialismo, sufocando o progresso em um tradicionalismo centrado na velha família.

As ideias de Reagan e de Thatcher não se consagraram plenamente sequer nos seus respectivos países, mas ganharam espaço em todo o Ocidente e até mesmo na China, que contudo se autodefine comunista. Encontramos traços consistentes dessas ideias até mesmo nos principais países da União Europeia: em 23 de fevereiro de 2012, enquanto a Europa inteira estava em pânico por causa da sua *débâcle* financeira e a Grécia estava no limite do *default*, Mario Draghi, presidente do Banco Central Europeu, declarava ao *Wall Street Journal* “que o que se apresentava na Grécia é um novo mundo que abolirá o velho regime e nos libertará desses hipócritas. Exteriormente, parecem belos, mas dentro estão cheio de ossos e podridão. O Estado social morreu”.

A favor do sistema de garantias do bem-estar social. Então, é necessário confiar novamente e totalmente na mão invisível do mercado? Como é possível manter um sistema de garantias do bem-estar social em que a desigualdade entre ricos e pobres, em vez de diminuir, só faz aumentar? No lugar do sistema de garantias do bem-estar social, quais outros instrumentos os ricos possuem para eliminar a violência, as revoltas e as revoluções dos pobres? É necessário renunciar ao traço distintivo, à conquista mais característica do modelo europeu? Bismarck, Keynes, Beveridge estavam completamente errados?

É inegável que em muitos países o sistema de garantias do bem-estar social foi aplicado de modo incongruente, clientelista e incoerente. Mas as causas e as consequências dessas anomalias, longe de serem imputáveis ao sistema, são de fato sua armadilha. Entretanto, a aversão intransigente do neoliberalismo às garantias sociais, destacando as diferenças positivas do modelo escandinavo em relação ao neoliberal, produziu uma releitura pós-liberal sobre a necessidade de um sistema de garantias do bem-estar social, um *welfare*, que, além de se revelar o menor dos males, é, além disso, necessário.

Fala-se hoje de um *welfare liberism* que procura novos modos de conciliar o princípio de liberdade com o de igualdade. Vários economistas – de Rawls a Bruce Ackerman, de Dworkin a Miller, de Walzer a Petit – apressaram-se em retocar o conceito clássico de *welfare*, procurando salvar o boi e o pasto: a não interferência do Estado nos mecanismos do livre mercado e, ao mesmo tempo, a oferta estatal de oportunidades, recursos e tutela aos desfavorecidos. Assim, na Suécia – onde mesmo o Partido de Coalizão Moderada, de centro-direita, começou a falar de conservadorismo progressista – foram oferecidos incentivos ao trabalho (“solidariedade produtivista”); na Inglaterra, a “terceira via” de Anthony Giddens e Tony Blair mirou a educação obrigatória; na Espanha e na Holanda, foi dada ênfase às oportunidades iguais para as mulheres, os jovens, os imigrantes e as minorias; na área alemã, acentuou-se a disciplina de mercado e foram reafirmados os direitos de cidadania. Em resumo, a que se propuseram esses revisores do sistema de garantias do bem-estar social? Na opinião deles, a liberdade deve ser cada vez mais compreendida como direito de autodeterminação compatível com a efetiva disponibilidade de recursos; a igualdade deve ser considerada ao longo do ciclo de vida inteiro e, além da dimensão econômica, deve abarcar também outras dimensões, como o gênero ou a raça; é necessário um sistema de garantias do bem-estar social seletivo, voltado prioritariamente para os mais necessitados. Em suma, segundo o parecer desses economistas, nenhuma comunidade – do Estado à família – pode renunciar à tentativa de conciliar a competição com a colaboração, a concessão com os recursos, a responsabilidade individual com a coletiva, o mérito com as necessidades. Mas, em

vez de reparar posteriormente os danos da desigualdade, o novo *welfare*, enquanto sistema de garantias do bem-estar social, deve agir antecipadamente, através da formação, da conciliação etc.

Essa nova “perspectiva do investimento social”, escreveu Maurizio Ferrera, “subverte a lógica tradicional: a primeira missão do sistema de garantias do bem-estar social deve assegurar um ‘bom começo’ para todos, desde a fase da primeira infância; e, pouco a pouco, com o correr da vida, dar apoio do modo mais eficaz à participação no mundo do trabalho, promovendo a mobilidade social e a luta contra a pobreza”.

Um novo pacto social. Mas, na minha opinião, é necessário ir bem além. Não se pode relacionar a população ativa com a população inativa usando os mesmos critérios usados no passado. Hoje, um trabalhador munido de “escravos mecânicos”, como robô, *laser*, nanotecnologia e computador, produz cem ou mil vezes mais que o seu colega que, ainda há poucas décadas, trabalhava apenas com as mãos e com instrumentos rudimentares. Se acrescentarmos a esse progresso tecnológico os efeitos do desenvolvimento organizativo e da globalização, tem-se que o número de trabalhadores diminui, mas a quantidade de bens e serviços que eles produzem aumenta exponencialmente.

Se ontem o produto de um trabalhador analfabeto e munido de enxada podia manter um aposentado, hoje o produto de um trabalhador formado e munido de computador pode manter dez ou cem. Ao contrário, o sistema de garantias do bem-estar continua relacionado ao número de trabalhadores, financiando os benefícios pela diferença entre o valor-trabalho (que diminui) e o valor-produto (que aumenta). Os trabalhadores ativos aumentam pouco ou mesmo diminuem, mas, não obstante, cresce a riqueza que eles produzem. Se estes são atingidos e não aqueles, e se a máquina organizativa do *welfare* for libertada das ineficiências burocráticas e clientelistas, haverá todas as condições para reforçar a justiça distributiva, coração e brasão do modelo industrial europeu.

Essa revolução copernicana, pela qual os impostos seriam calculados sobre a riqueza produzida e não sobre o número de produtores, postula uma concepção diferente da sociedade, entendida em termos pós-industriais; implica um diferente conceito dos ciclos de vida, da velhice, do reconhecimento, dos salários, das relações familiares, da solidariedade entre classes, gêneros e gerações. Requer um novo pacto social entre homens e mulheres, jovens e idosos, nativos e imigrantes, ricos e pobres, empregados e desempregados, para redistribuir igualmente a riqueza, o trabalho, o poder, o saber, as oportunidades e as tutelas. Em resumo, requer um novo modelo de vida e de sociedade: o modelo que falta.

European Dream. Para termos uma visão comparativa do modelo europeu e do modelo americano, dispomos de uma literatura infinita. Eu recorrerei aqui sobretudo a dois textos: *De la démocratie en Amérique* [A democracia na América], de Alexis de Tocqueville, e *O sonho europeu*, de Jeremy Rifkin. Poderia ter privilegiado muitos outros textos, como *Society in America* [A sociedade na América], de Harriet Martineau, publicado em 1838, ou *American Vertigo*, de Bernard Henri-Lévy, publicado em 2006. Mas esses ou outros estudos do gênero, apesar de úteis, oferecem uma visão menos abrangente. Martineau, por exemplo, atém-se sobretudo à condição dos escravos e das mulheres.

O ótimo texto de Rifkin foi publicado em 2004, quando a marcha triunfal do euro parecia pulverizar o primado do dólar, e a Europa podia aparecer como um laboratório onde se

experimentava a síntese entre diversidade e homogeneidade, liberdade e justiça, direitos individuais e coletivos. Mas mesmo hoje, quando tal síntese parece menos fácil, e a união da Europa mostra desgastes ameaçadores, o modelo europeu ainda é sedutor de muitas maneiras.

Antes de tudo, há sete países – Alemanha, Suíça, Dinamarca, Suécia, Noruega, Finlândia, Holanda – onde a cultura protestante, conjugando-se com a cultura social-democrática, assegura uma economia florescente, altos salários, sindicatos fortes, propositivos e ouvidos, baixo desemprego e boa mobilidade social, porque o conjunto dessas *performances* se traduz em uma sociedade mais livre e mais justa.

Há além disso aspectos do contexto europeu que podem ser atribuídos a todos os países do continente, inclusive aqueles da área mediterrânea. É isso que Rifkin chama de *european dream*, que “ênfatiza as relações comunitárias mais que a autonomia individual, a diversidade cultural mais que a assimilação, a qualidade de vida mais que a acumulação de riqueza, o desenvolvimento sustentável mais que o ilimitado crescimento material, o *deep play* mais que a exaustão incessante, os direitos humanos universais e o direito ambiental mais que o direito de propriedade, a cooperação global mais que o exercício unilateral do poder”.

Trata-se, como se vê, de uma leitura perspicaz, generosa, e não desprovida de fundamento, do *european dream*, visto com os olhos de Rifkin, um americano *was*p que frequentemente viaja para a Europa. Um discurso que faz recordar as impressões igualmente perspicazes, generosas e fundamentadas que Wolfgang Goethe registrou há mais de dois séculos no *Italianische Reise* [Viagem à Itália] para descrever o *mediterranean dream* conforme lhe pareceu na sua estada em Nápoles. Em 12 de março de 1789, Goethe anota no seu diário:

Tudo leva a pensar que uma terra abençoada e bem-servida, que satisfaz as primeiras necessidades, também faz nascer em seu seio homens de temperamento feliz que podem tranquilamente esperar que o amanhã lhes traga aquilo que lhes trouxe o hoje, vivendo, então, sem nenhuma preocupação... Encontro nesse povo a indústria mais pronta e mais engenhosa, não para enriquecer, mas para viver sem preocupações.

Em 25 de março, Goethe escreveu também: “Nessa viagem, aprenderei certamente a viajar; e também a viver, quem sabe. Os homens que parecem conhecer essa arte são, em tudo, muito diferentes de mim, para que eu possa pretender possuir esse talento.”

A mais de dois séculos de distância, os europeus parecem a Rifkin como napolitanos modernizados, mas que se mantiveram mais atentos às relações e à vida do que ao trabalho e à acumulação. Conforme suas impressões, para os habitantes do velho mundo, a liberdade e a segurança consistem em ter relações com o maior número possível de pessoas. A atenção deles volta-se ao desenvolvimento sustentável, à salvaguarda do patrimônio histórico, à qualidade de vida, ao bem-estar coletivo, à interdependência, ao tempo livre, à laicidade (menos de um europeu em cinco considera importante a religião) e ao pertencimento ao mundo mais que à própria pátria.

A felicidade não é deste mundo, mas, nos limites do possível, é importante aproveitar as oportunidades. Segundo Rifkin, “na Europa não se dá muita importância a quanto se possui, mas a como se goza a vida”. Por isso, os europeus são menos obesos, mais cuidadosos com a aparência, mais elegantes que os americanos; têm uma fé moderada na ciência, daí que preferem prevenir os danos com precauções; acreditam que a paz seja preservada por meio de ajudas ao Terceiro Mundo e por meio de negociações diplomáticas, e não por meio das armas.

Em geral, os americanos atribuem aos europeus pouco senso de responsabilidade e veem a Europa como uma mescla de socialismo, assistencialismo, estagnação e falência. Mas Rifkin é bem

mais cuidadoso em observar e refletir, separando adequadamente as zonas críticas das dignas de admiração:

O modelo europeu morre lá onde falta a consciência civil, o senso do dever e o pacto que liga todos ao respeito das mesmas regras. Esse modelo não vigora nas nações onde extratos sociais inteiros declararam, há tempo, uma silenciosa secessão, através do êxodo em massa, do parasitismo, das fraudes e da corrupção.

Ninguém pretende tirar os méritos à Europa. Por 2.500 anos esse continente deu ao mundo a sua contribuição na filosofia, na estética, na política, nas leis, na religião e na economia. Talvez agora esteja cansado. Todavia, seu modelo permanece como um dos melhores disponíveis. Rifkin prontamente compreendeu isso e reconheceu com honestidade. Se o europeu não é o melhor dos modelos possíveis, talvez agora devam os outros escutarem seu testemunho para elaborar outro melhor.

A versão americana

Dois franceses na América. Depois de 38 dias de navegação, em 10 de maio de 1831 o jovem de 26 anos Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville e o jovem de 29 anos Gustave de Beaumont desembarcaram em Nova York. Permanecerão nos Estados Unidos por nove meses e, antes de voltarem para a Europa, passarão pelo Canadá. Ambos ricos aristocratas, vinham de Paris e representavam a quintessência do pensamento liberal – moderação e liberdade – florescida em toda a Europa como reação à violência jacobina e à ditadura bonapartista. Durante a revolução, o pai de Alexis acabara por escapar da guilhotina por puro acaso enquanto o tio-avô Malesherbes, tendo defendido Luís XVI perante o tribunal revolucionário, foi mandado para a guilhotina junto de seu real cliente.

Os dois jovens intelectuais foram para os Estados Unidos às custas do governo francês com o objetivo oficial de estudar o sistema carcerário; mas Alexis, deixando ao amigo Gustave a realização dessa missão, preferiu dedicar-se, de corpo e alma, à análise da sociedade e da democracia americana, que, comparada ao ímpeto de restauração que deixara em sua pátria, parecia-lhe fascinante e inatingível como uma miragem.

Naquele ano, os Estados Unidos tinham 13 milhões de habitantes; Nova York tinha 200 mil. As fábricas já haviam surgido, mas a propriedade de terras representava ainda a principal fonte de riqueza. Os brancos, quase todos imigrantes de nações católicas, haviam rapidamente aprendido que, diferente dos seus países de origem, os Estados Unidos gozavam do raro privilégio de uma fronteira móvel, coincidente com os acampamentos dos índios: bastava deslocar aqueles acampamentos com os canos dos fuzis que a terra disponível aumentava.

O presidente que acabara de ser eleito era Andrew Jackson, um homem novo, de origem modesta, que confirmava, com sua carreira exemplar, a ideia de que na América igualitária, humanitária, progressista, empreendedora, socialmente móvel, corajosa, tudo era possível porque todo americano rico havia começado de uma família pobre.

Sociólogo competente, Tocqueville analisa a democracia americana questionando, com igual imaginação sociológica, a estrutura econômica e a superestrutura do poder, os fatores de coesão e conflito, a cultura entendida como “estado moral e intelectual do povo”. Mas o que mais lhe chama a atenção é a democracia, a rápida mudança das elites, o conformismo das massas, o estado de

igualdade, que “estende a sua influência mesmo fora da vida política e das leis, dominando, além do governo, a sociedade civil: isso cria opiniões, faz nascerem sentimentos e costumes e modifica tudo aquilo que não seja seu efeito imediato”. A desigualdade, lá onde existe, não é herdada, mas deriva do comportamento, do mérito e do demérito.

Ao retornar à França, Tocqueville transformará seus apontamentos em dois volumes, publicand-os respectivamente em 1835 e em 1840, sob um único título: *De la démocratie en Amérique* [A democracia na América]. Com esse *réportage*, que permanecerá o estudo mais famoso sobre o Novo Mundo, obterá fama, respeito, uma cadeira no parlamento, um lugar entre os imortais da Académie Française e uma experiência, ainda que breve, de ministro.

A igualdade ameaçada. Tocqueville, que desembarca em uma república democrática vindo da Europa, onde a Restauração recolocou o rei no trono e os aristocratas nos seus salões, inicia sua obra com as seguintes palavras: “Entre as coisas novas que chamaram a minha atenção durante a permanência nos Estados Unidos, sobretudo uma intrigou-me de modo realmente profundo: a igualdade de condições.” Mas a igualdade, uma vez conquistada, torna-se irreversível ou pode degenerar em uma nova aristocracia? E, em caso de resposta positiva, de onde vem o perigo de tal retrocesso? A resposta de Tocqueville é uma obra-prima de previsão sociológica: uma nova aristocracia não pode nascer nem do exército, nem da Igreja, nem dos banqueiros, nem dos contrarrevolucionários. Pode nascer apenas da indústria, através de seus métodos insidiosos e com êxitos diversos daqueles até então experimentados ao longo da história.

A primeira ameaça vem da divisão do trabalho. Quase plagiando Adam Smith, Tocqueville escreve:

Quando um artesão se dedica contínua e unicamente à fabricação de uma única peça, termina por refinar esse trabalho com singular destreza; mas perde, ao mesmo tempo, a faculdade geral de aplicar o seu espírito na direção do trabalho. Ele se torna cada dia mais hábil e menos industrioso, e pode-se dizer que, assim, o homem se degrada na proporção em que o operário se aperfeiçoa.

Em seguida, continua:

O que se pode esperar de um homem que empregou vinte anos da sua vida fazendo cabeças de alfinetes? E em que se poderia agora aplicar sua potente inteligência humana, que sempre transformou o mundo, senão buscando um melhor modo de fazer cabeças de alfinete?

A segunda ameaça proveniente da indústria consiste na alienação, conceito que Tocqueville esboça quatro anos antes de Marx fazer uma exposição desse conceito nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1848:

Quando um operário consumiu de tal modo uma parte considerável de sua existência, seu pensamento fica para sempre estacionado próximo ao objeto cotidiano do seu trabalho; o seu corpo contraiu alguns hábitos fixos, dos quais não lhe é mais possível distanciar-se. Em uma palavra, ele já não pertence a si mesmo, mas ao ofício que escolheu. Em vão, as leis e os costumes procuraram desmontar todas as barreiras ao redor desse homem e abrir-lhe por todas as partes mil estradas diferentes para a fortuna; uma teoria industrial mais forte que as leis e os costumes que o circunscreveu a um ofício, e frequentemente a um lugar, do qual ele não pode mais sair. Marcou para ele um lugar certo na sociedade do qual não pode sair. Em meio ao movimento universal, tornou-se imóvel.

À medida que o princípio da divisão do trabalho recebe uma aplicação mais completa, o operário torna-se mais fraco, mais limitado e mais dependente. A arte progride, mas o artesão regride.

E essa é – segundo Tocqueville – a gênese da nova desigualdade, consubstancial ao mundo

industrial:

A ciência industrial, enquanto degrada sem trégua a classe operária, eleva a classe dos patrões. Enquanto o operário desperdiça sua inteligência no estudo de um único detalhe, o patrão amplia todos os dias seu olhar sobre um sistema mais complexo e seu espírito se estende, enquanto o do operário se restringe. Logo bastará a este último a força física sem inteligência enquanto o patrão terá necessidade da ciência e do talento. Um se assemelha cada vez mais ao administrador de um vasto império, enquanto o outro se assemelha cada vez mais a um animal.

O patrão e o operário já não têm nada de semelhante e a cada dia se diferenciam cada vez mais. Estão ambos como os elos de uma longa corrente. Cada um ocupa um lugar feito para si, do qual já não consegue mais escapar. Um está em contínua, estreita e necessária dependência do outro e parece nascido para obedecer, enquanto o outro parece nascido para comandar. O que é isso senão aristocracia?

A terceira ameaça está nos próprios personagens da nova aristocracia industrial comparados àqueles da velha aristocracia nobre e agrária. Em ambos os casos, há o escandaloso contraste entre uma minoria de muito ricos que vive em meio a uma multidão de miseráveis. Mas a aristocracia industrial, diferentemente daquela dos velhos tempos, pode decair a qualquer momento. Além disso, a velha aristocracia vive lado a lado com a plebe, enquanto “o operário depende, em geral, dos patrões, mas não de um determinado patrão. Esses dois homens se veem na fábrica, mas não se encontram em outros lugares e, enquanto se aproximam em um ponto, permanecem distantes em muitos outros. O empreendedor pede ao operário apenas o trabalho, o operário espera dele somente o salário... A aristocracia nascida da indústria nunca vive no seio da população industrial que dirige: o seu objetivo não é governá-la, mas servir-se dela... Depois de ter empobrecido e embrutecido os homens de quem se serve, abandona-os em tempos de crise à caridade pública”.

Com base nessas constatações, Tocqueville chega a esta lúcida conclusão:

Eu penso que, no seu todo, a aristocracia industrial que vemos surge sob os nossos olhos, sendo ela das mais duradouras que apareceram no mundo... Se por acaso a desigualdade permanente de condições e a aristocracia voltassem a entrar no mundo, poderíamos prever que entrariam por esta porta.

E foi de fato por essa porta que entraram.

A nova aristocracia. Considerando a progressiva diferença ocorrida nos Estados Unidos entre ricos e pobres, e reconhecendo a centralização do poder estadunidense em uma oligarquia cada vez mais restrita, é impossível negar que a descrição de Tocqueville foi profética.

Trinta anos atrás, nos bancos americanos, a proporção entre o salário de um trabalhador médio e a de um CEO era de 1 para 40; hoje é de 1 para 400 e, segundo um estudo da Associated Press, “o salário de um CEO cresce ou cai independentemente das ações ou dos lucros da empresa”.

A americanização das desigualdades estende-se como uma mancha de óleo em todo o Ocidente. Como constata o sociólogo italiano Luciano Gallino, “essa redistribuição dos rendimentos de baixo para cima empobreceu os trabalhadores, contribuindo para a estagnação da demanda interna, e é uma das maiores causas da crise econômica em curso”. O resultado, nos Estados Unidos, é que o consumo ficou paralisado, e o crescimento do PIB quase zerou (apenas +1% em 2011).

Com base no Índice de Gini, 73 países do mundo têm uma distribuição da riqueza mais equânime que nos Estados Unidos, os quais, sob esse aspecto, são quase iguais à China. Enquanto escrevo, os 300 mil americanos mais ricos se apropriam de uma cota do rendimento nacional igual a dos 90 milhões de americanos da classe mais baixa. Os super-ricos financiam as campanhas eleitorais de candidatos políticos de modo a posteriormente obter leis favoráveis aos seus negócios e privilégios. De 1978 até hoje, o poder médio de compra da família americana permaneceu

estagnado, enquanto os rendimentos dos 21% mais ricos da população aumentaram em 256%.

Grandes empresas e grandes bancos, como Goldman Sachs, JP Morgan, Morgan Stanley; poderosas agências de *rating*, como S&P, Moody's e Fitch, “usam o seu poder de oligopólio para extrair da economia lucros exorbitantes”, como escreve Federico Rampini, que cita o estrondoso caso da Walmart. Com seus 11 mil hipermercados espalhados por quinze países, entre os quais Índia e China, com os seus 2 milhões de empregados, em 2012 a rede embolsou mais que o PIB de oitenta países do Terceiro Mundo. É a maior sociedade anônima do planeta e toda semana 100 milhões de americanos (isto é, um em cada três, incluindo-se os recém-nascidos) fazem lá as compras. A dinastia do seu fundador, Sam Walton, possui um patrimônio pessoal equivalente ao dos 30% dos menos favorecidos da população americana. Metade dos funcionários não tem assistência de saúde e, quando um dos seus hipermercados chega em um bairro, oito em trinta lojas locais abrem falência. O que é isso senão uma nova forma de aristocracia?

Esse país, que pretende se apresentar como herdeiro legítimo do Iluminismo que reivindica desde seu nascimento a vocação para a igualdade e a felicidade, não é igualitário nem feliz. Mas quem o é?

O Consenso de Washington. Desde a Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos representam o modelo hegemônico no mundo: aquele que obstinadamente combateu o modelo antagonista do comunismo até derrotá-lo; aquele que todos os outros modelos imitam mesmo quando o odeiam ou fingem ignorá-lo.

Com 9.373 km², os Estados Unidos são o quarto país do mundo em extensão; com 318 milhões de habitantes, o terceiro em população; com 15 trilhões de dólares, têm, de longe, o maior PIB. Podem ostentar o maior número de prêmios Nobel e de medalhas olímpicas; o maior número de internautas e usuários do Facebook; as melhores universidades do mundo, os melhores laboratórios de pesquisa, as empresas mais inovadoras: de Hollywood ao Google, da Apple à Pixar, da Microsoft à Amazon.

São o primeiro país do mundo em produção manufatureira, produção de serviços e de gás natural, em crescimento no mercado acionário mundial, em rede rodoviária e em exploração do turismo. São, de longe, os primeiros do mundo seja em gastos com a defesa (5% do PIB), seja em gastos com a saúde (18% do PIB). Os americanos são os mais generosos em dedicar tempo e dinheiro para ajudar os necessitados e os desconhecidos.

Os Estados Unidos ocupam o segundo lugar em reservas de ouro, na exportação mundial, no comércio de bens e serviços, na produção industrial, na produção de cereais, carne, carvão, energia e no número de empresas com ações negociadas na bolsa, em número de patentes e em competitividade global.

A tantas primazias estruturais podem acrescentar-se as culturais. Num único país, mais de 300 milhões de cidadãos de dezenas de etnias diferentes, mas que falam a mesma língua e compartilham uma formação homogênea no fundamentalismo liberal e no extremismo consumista. O modelo americano idolatra a democracia, a transparência, o estado de direito, o respeito aos direitos humanos, o mercado, a liberdade de expressão e de ação, o pluralismo e o bipartidarismo, a mobilidade social, o desenvolvimento científico e econômico, a velocidade, a prosperidade, o empreendedorismo, o poder, a meritocracia, a instrução (83% dos jovens frequentam a universidade) e o crescimento sem limites. Os americanos são zelosos mantenedores e defensores

do seu direito à dúvida, à crítica, ao dissenso, à transgressão, à liberdade e multiethnicidade.

Os calcanhares de Aquiles. Mas mesmo esse colosso tem seu calcanhar de Aquiles. Ou melhor, mais de um.

No ranking internacional, os Estados Unidos ocupam um pouco honroso sétimo lugar no tocante à dívida pública e o primeiro lugar por saldo negativo no balanço dos pagamentos. Entre 2000 e 2010, exatos 170 países tiveram um crescimento econômico mais veloz, mas graças às guerras e à capacidade de impor os próprios custos ao resto do mundo, os Estados Unidos conseguiram exportar as suas crises financeiras, a sua inflação, a sua instabilidade e até mesmo os seus cidadãos mais belicosos.

Os Estados Unidos são o primeiro país do mundo em exportação de armas e têm um número de homicídios quatro vezes maior que o de todos os países da Europa juntos. São também o primeiro lugar em número de detentos: 2.266.832, equivalente a um quarto de toda a população carcerária do mundo. Em 2011, emitiram 110 sentenças de morte: os Estados Unidos, de fato são um dos 43 países do mundo (entre os quais apenas sete são democracias) que ainda aplicam a pena de morte.

Os Estados Unidos detêm apenas o 42º lugar em expectativa de vida. Não por acaso ocupam o segundo lugar em emissões de anidros de carbono e o primeiro lugar em obesidade crônica, equivalente a 30% de toda a população nacional. Para curar a obesidade e as suas consequências, gastam todo ano 350 bilhões de dólares. Diz Rifkin: “Tornamo-nos um povo gordo, preguiçoso e sedentário, que passa o tempo a contemplar o sucesso, mas que não está disposto a pagar o seu preço em termos de empenho pessoal.”

Enquanto isso, 56 milhões de americanos vivem abaixo da linha da pobreza; quase 1 milhão de americanos, entre os quais muitos jovens, vive na condição de sem-teto.

As despesas exorbitantes com a guerra no Afeganistão e no Iraque, a necessidade de se manter em estado de alerta, com um imenso exército onipresente, contra os inimigos espalhados pelo cenário internacional, as tentativas de impor a democracia por meio da força no exterior provocaram o efeito oposto da “recepção democrática” nos países invadidos, bem como o endividamento dos Estados Unidos.

Tudo isso somado à impetuosa concorrência das economias emergentes deixaram marcas cada vez mais visíveis na realidade americana: a manutenção doméstica é insuficiente, a infraestrutura urbana é decadente, o sistema financeiro não parece confiável e quem contraiu empréstimos não consegue pagá-los. “Isso”, escreve Rampini, “revela os efeitos profundos dos trinta anos de degradação do aparato estatal, abandono dos serviços públicos e investimentos estruturais insuficientes. É o resultado do plano ‘matar de fome a besta’, com o qual o reaganismo lançou a ideia de desmontar a herança do New Deal, matando lentamente o Estado de fome”.

A rejeição ao *welfare* – a rejeição a um sistema de garantias do bem-estar social – teve como resultado o fato de que os americanos trabalham trezentas horas por ano a mais que os europeus, têm menos férias, menos assistência médica e, se uma trabalhadora precisa dar à luz, pode usufruir apenas de duas semanas de licença, oficialmente considerada “devido a doença”.

A situação piora a cada ano: o padrão de vida e o poder aquisitivo diminuem; a mobilidade social rareia; os trabalhadores e a classe média empobrecem; a assistência médica é precária; as escolas estão cada vez mais caras, assim como os transportes, que funcionam cada vez pior. Os sindicatos são fracos, os empregados são demitidos sem direitos, a motivação e, logo, a

produtividade decresce em todos os setores. Dezesete por cento dos jovens que terminaram os estudos não encontram trabalho; 16% permanecem em casa com os pais porque não conseguem tornar-se independentes.

A ganância, o consumismo, o lobismo e o domínio financeiro determinaram as injustiças da *new economy*, o aumento das desigualdades, a disseminação dos escândalos, o fenômeno do *mainstream*, pelo qual toda opinião diferente da oficial pode ser expressa livremente mas cai fatalmente no vazio.

Na memória coletiva, a lembrança das crises remotas e recentes transformou-se em um medo difundido de retrocesso na escala social. O atentado de 11 de setembro deixou no inconsciente coletivo a impressão de vulnerabilidade dentro de casa, ameaçados por forças ocultas e hostis. A imigração diminuiu não apenas pelo aumento do controle, mas também porque os Estados Unidos não exercem mais a atração que os tornaram grandes nos últimos dois séculos. Não por acaso Rampini intitulou “Decadência americana” o capítulo inicial de *Occidente extremo* [Ocidente extremo], uma reportagem em que compara os Estados Unidos com a China, para a qual, quase sem perceber, estão cedendo o cetro de primeira economia mundial.

A multidão solitária. Em 1619, a Virgínia comprou o primeiro carregamento de vinte escravos africanos. Depois, pouco a pouco, os navios dos mercadores de carne humana fizeram a ponte entre África e América por onde passaram milhões de negros, empregados com métodos brutais nas plantações de algodão e de açúcar. Quando, em 1831, Tocqueville chegou aos Estados Unidos, os escravos que lá trabalhavam eram cerca de 4 milhões. Será necessário esperar até 1865 para que, depois de anos de guerra sanguinária entre a União dos Estados do Norte e a Confederação dos Estados do Sul, esteja finalmente terminada a “fundamental injustiça, crueldade, brutalidade e desumanidade da escravidão”, como recita um documento oficial de desculpas apresentado ao Senado americano em junho de 2009.

Sabe-se que o liberal Tocqueville era contrário à escravidão, mas sua perspicácia sociológica consegue perceber, bem debaixo da superfície revestida pela democracia igualitária, outra forma de submissão, mais sutil e nefasta. Vale a pena ler a propósito algumas passagens de *A democracia na América*, extraídas do capítulo intitulado “Que tipo de despotismo devem temer as nações democráticas”. Primeiramente, o sociólogo procura prever como será o povo americano no futuro próximo e, com impiedosa maestria, o apresenta como uma “multidão solitária” totalmente igual àquela que David Riesman descreverá cem anos depois: uma massa informe, astutamente manipulada por um poder ao mesmo tempo onívoro e silencioso.

Se tento imaginar o novo aspecto que o despotismo poderá assumir no mundo, vejo uma multidão enorme de homens semelhantes e iguais, girando sem parar ao redor de si mesmos, procurando prazeres pequenos e vulgares, dos quais se nutrem suas almas. Cada um deles, isoladamente, é como um estranho no destino de todos os demais: seus filhos e amigos íntimos são para ele toda a espécie humana; quanto ao resto de seus conterrâneos, ele está ao lado deles, mas não os vê; toca-os mas não os sente; vive dentro de si mesmo e somente para si; e se ainda lhe resta ainda uma família, pode-se dizer contudo que já não possui uma pátria.

Servidão controlada, doce e tranquila. Depois de ter apresentado esse cenário visionário, Tocqueville passa a descrever as características inéditas do poder político que pode nascer da degeneração da igualdade e à qual a própria igualdade pode predispor às massas, em vez de imunizá-las. A democracia torna-se, assim, uma tirania aparentemente tolerante e não menos

tirânica pelo fato de ser eleita pelo povo.

Acima dessa multidão, eleva-se um poder imenso e tutelar, que se encarrega apenas de assegurar-lhes o bem-estar e cuidar da sua sorte. É absoluto, minucioso, metódico, providente e benevolente. Seria semelhante à autoridade paterna se, como ela, tivesse por objetivo preparar os homens para a virilidade; mas, ao contrário, só se interessa em mantê-los em uma perpétua infância. Agrada-lhe que os cidadãos se divirtam, para que não pensem em outra coisa além disso. Trabalha com prazer para o bem-estar dos cidadãos, mas deseja ser para eles o único agente e juiz; proporciona a eles a segurança e lhes satisfaz as necessidades, promove os seus prazeres, trata dos seus principais negócios, dirige as suas indústrias, regula as suas sucessões e divide-lhes as heranças. Por que então não os liberta de uma vez do esforço de pensar e do castigo de viver?

Antes mesmo da difusão das grandes lojas de departamento, da publicidade e da moda, antes mesmo que fossem praticadas com precisão científica as primeiras astuciosas manipulações para medir os desejos do público, orientar-lhes com astutas campanhas persuasivas, para estimulá-los com a competição da ostentação consumista, Tocqueville compreendeu que, nos anos seguintes, a tirania não precisaria mais de fogueiras e guilhotinas, mas de persuasores; não dominaria através da política, mas através da economia; não recorreria às estruturas repressivas, mas a práticas sutis e persuasivas.

Tocqueville prossegue:

É assim que a cada dia o poder se torna menos útil, e mais raro o emprego do livre-arbítrio; restringe a ação da vontade em um espaço cada vez mais limitado e, pouco a pouco, usurpa do cidadão até o uso de si mesmo. A igualdade preparou os homens para essas coisas: colocou-os em posição de suportá-las e com frequência também a considerá-las um benefício. Depois de ter, pouco a pouco, agarrado com suas mãos poderosas todos os indivíduos, moldando-os a seu modo, o soberano estende seus braços sobre a inteira sociedade; cobre-lhe a superfície com uma rede de pequenas regras complicadas, minuciosas e uniformes, através das quais até mesmo os espíritos mais originais e as almas mais vigorosas não saberiam como destacar-se sobre a massa; isso não fragmenta as vontades, mas as enfraquece, submete-as e comanda-as; raramente obriga a agir, mas freia incessantemente a ação; não destrói, mas impede de nascer; não tiraniza totalmente, mas impede, pressiona, extenua, apaga, inibe e, por fim, reduz cada nação a não ser nada mais que uma manada de animais tímidos e industriais, dos quais o governo é o pastor.

Aqui, Tocqueville antecipa a Escola de Frankfurt, antecipa *Ter ou ser?*, de Erich Fromm, antecipa *One-Dimensional Man*, de Herbert Marcuse, condensando, cem anos antes, os conceitos com os quais se confrontarão em Berkeley e em Paris, em Berlim e em Roma, os movimentos dos anos 1960 e 1970: as novas formas de controle, o fechamento do universo político, a depreciação repressiva, a derrota da lógica do protesto, as novas lógicas de domínio e o triunfo da filosofia de mão única.

“Os nossos contemporâneos”, conclui Tocqueville, “são incessantemente consumidos por duas paixões contrastantes: sentem a necessidade de ser conduzidos e o desejo de ser livres. Não podendo eliminar nem um nem outro desses instintos antagônicos, esforçam-se para satisfazer a ambos. Imaginam um poder único, tutelar, onipotente, porém eleito pelos cidadãos. Combinam a centralização com a soberania popular. Isso lhes dá algum alívio. Consolam-se de serem tutelados com o pensamento de terem escolhido os seus tutores. Cada indivíduo tolera sentir-se aprisionado porque pensa que não seja apenas um homem ou uma classe, mas o povo inteiro a ter em mãos a corda que o une. Nesse sistema, o cidadão sai por um instante da subalternidade para eleger um senhor e, logo depois, a ela retorna”.

Em poucas linhas, Tocqueville refuta todas as ilusões de independência individual e coletiva, desvelando o álibi pérfido da democracia que finge ser garantida pelo rito periódico das disputas eleitorais.

Apocalípticos elitistas. O ângulo que Tocqueville escolhe para antecipar e criticar a sociedade de massa, que no seu tempo tinha acabado de começar, é o mesmo através do qual, cem anos depois, compartilharão os críticos “de direita” da sociedade de massa: José Ortega y Gasset, na Espanha; Thomas Stearns Eliot, na Inglaterra; e Benedetto Croce, na Itália. Esses “apocalípticos elitistas” advertem contra a massa que, em nome do igualitarismo, pressiona para ser admitida à mesa das decisões sem ter título, preparação e mérito. A sociedade hiperdemocrática, pela sua congênita disposição em aceitar formas antiaristocráticas de governo, provoca a deterioração da qualidade em favor do número, o advento do autoritarismo facilitado pela superorganização e pela desintegração do tecido social, a importância diante da infiltração comunista e a impossibilidade de controlar a intervenção das massas na vida política. Ortega fala de *iperdemocracia* e de *rebelión de las masas*.

Defensores do sistema. De opinião totalmente diferente são alguns sociólogos americanos, como Daniel Bell, Leon Bramson, William Kornhauser ou Edward Shils, que apreciam a sociedade de massa e identificam-na positivamente com o tipo de sociedade que se firmou sobretudo nos Estados Unidos, e que, sob influência deste, em muitos outros países do mundo.

Essa sociedade industrializada é “de massa” no sentido de ter permitido que a maioria dos cidadãos fosse incorporada na coisa pública e na gestão do poder em um nível até então jamais atingido. Nela, o cidadão é mais solidário com a coletividade e se sente mais próximo de seus conterrâneos; a autoridade perdeu todo seu caráter carismático; a tradição exerce sua influência de forma mais aberta a interpretações divergentes; os indivíduos gozam de maior dignidade; as minorias, os jovens e as mulheres adquirem mais importância no contexto social; a “civildade” realiza-se mais plenamente graças às formas mais avançadas de igualitarismo moral; a cidadania efetiva coincide com toda a população adulta; a tecnologia libertou o homem do cansaço físico, fornecendo-lhe novos recursos com os quais ter novas experiências sensoriais, novas formas de convivência, novos níveis de reflexão; as capacidades cognitivas, estéticas e morais dos indivíduos estão livres para realizar-se, finalmente libertadas do jugo da tradição, da escassez e da autoridade; a participação no poder é assegurada pela necessidade de consenso nas decisões.

Segundo Daniel Bell, a excelência desse sistema prevalentemente americano é demonstrada pelo fato de que nos Estados Unidos nunca prosperou nem o fascismo nem o comunismo, ao passo que floresceram, em plena liberdade, milhares de associações voluntárias e todas – dos *beatniks* aos tecnocratas – puderam dar-se ao luxo do anticonformismo e da excentricidade. Segundo Bell, nada está tão distante da barbárie temida por Tocqueville e por Ortega y Gasset quanto aos Estados Unidos, onde afinal se encontra a maior concentração de museus, de bibliotecas, de casas de concerto; onde, sobretudo, não tendo jamais existido a cultura estagnante do feudalismo, se observa um processo contínuo de mudança que, por si só, já basta para justificar todo o otimismo tecnocrático e meritocrático.

Apocalípticos radicais. Contra essa defesa entusiasta do modelo americano de massa, e parcialmente contra a visão de Tocqueville, posicionaram-se muitos “apocalípticos radicais” da esquerda, como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Charles Wright Mills e Herbert Marcuse. Eles apontam, na sociedade de massa, uma sucessiva perda de autonomia por parte da maioria dos indivíduos. Identificam a causa dessa degradação na afirmação progressiva de uma elite cada vez

menos numerosa mas cada vez mais dotada de meios econômicos e de artifícios tecnológicos extremamente potentes, que lhe permite manipular as massas e mobilizá-las a ponto de transformar as sociedades em “estados-caserna”.

Segundo esses críticos, a manipulação se estende progressivamente a zonas antes reservadas à *privacy* do indivíduo ou do grupo; o isolamento e o caráter amorfo das relações sociais ameaçam constantemente a liberdade individual; as comunicações entre os indivíduos passam com frequência cada vez maior pelo monopólio das elites; a sociedade pulverizada e alienada é cada vez mais aberta a novas ideologias autoritárias e cada vez mais vulnerável a novas formas de totalitarismo; à sociedade do consenso basta o consenso apenas dos poderosos ou o consenso das massas filtrado pelos poderosos; a vontade dos indivíduos consegue inserir-se no circuito das ideias dominantes apenas quando penetra no sistema consolidado ou se limita a desafiar-lhe o poder com críticas inócuas; o dissenso das minorias é escutado apenas se não comprometer o êxito da maioria e na medida em que forneça, com a sua presença, uma máscara democrática à ditadura das elites.

A consequência mais grave de tudo isso consiste na perda da utopia e do desejo por uma sociedade melhor, na indiferença e mesmo na satisfação diante de cidades feias, de economias baseadas no desperdício, de líderes incompetentes e de crescentes perigos de destruição total.

Quanto ao futuro de uma tal sociedade de massa, as previsões dos “apocalípticos democratas” só poderiam ser tenebrosas. Segundo Clark Kerr, presidente da rebelde Universidade de Berkeley, nos anos 1960, “uma burocracia benevolente e uma benevolente oligarquia econômica se unem às massas tolerantes; administradores profissionais guiarão todas as manifestações da vida organizada com os métodos gerenciais da indústria... A grande massa deve ser alfabetizada para receber as instruções, manter a papelada em ordem”.

American dream. No último século, os Estados Unidos nos deu duas das expressões máximas da criatividade moderna: o grande jazz e o grande cinema. Nos últimos cem anos, as suas universidades formaram os melhores graduados do mundo. Albert Otto Hirschman defendeu que um bom empreendedor deve ter uma tendência diferenciada a arriscar (*ability to invest*) e uma forte capacidade de reconhecer os setores em que é vantajoso arriscar (*capacity to invest*). Os americanos possuem essas duas qualidades em abundância, às quais se acrescentam um otimismo operante e uma confiança ilimitada na ciência e no progresso.

A sua crença é fruto da reforma protestante e do pensamento iluminista transplantado para a América, colocado em prática e que se tornou modelo de vida para todo o Ocidente.

O *american dream* – nos explicou bem Jeremy Rifkin – é feito de fé em Deus, confiança no trabalho duro e no sacrifício, capacidade de confiar em si mesmo visando ao sucesso material, que representa um sinal da providência divina. Diferente dos católicos que, como vimos, adiam a felicidade para a vida ultraterrena, os americanos, sobretudo os protestantes, estão certos de que se pode ser feliz nesta terra, e não no além.

Se a busca da felicidade é um direito sancionado pela Constituição, a felicidade é alcançada através do fazer, do trabalho, da autorrealização pessoal. Os americanos vivem para trabalhar, os europeus trabalham para viver e, de fato, trabalham trezentas horas por ano a mais que os seus colegas do velho continente. A Europa do século XII introduziu o relógio de torre para marcar em horas o trabalho dos camponeses e dos artesãos; os Estados Unidos do século XX introduziram o cronômetro nas fábricas para contar em segundos o trabalho parcelado dos metalúrgicos.

Para os americanos, a liberdade e a segurança significam autonomia, não depender dos outros e, logo, possuir o máximo de riquezas possível. A sua tensão está fixada na posse de bens, na independência pessoal, no indivíduo, na ética do trabalho, na fé profunda (83% dos americanos creem no paraíso; um a cada três americanos reza várias vezes ao dias; nas cédulas de dinheiro está escrito “confiamos em Deus”), no *melting pot* cultural, desvinculado da tradição, no patriotismo (seis americanos em dez são convictos de que a cultura americana é superior a todas as demais), no recorrer ao uso das armas, no ponto de vista circunscrito ao local (a metade dos deputados não tem passaporte; em cem livros publicados por editoras americanas, apenas três são traduzidos de outras línguas), no entusiasmo e no otimismo ilimitados, na meritocracia e na cooperação entre as classes sociais.

Um povo de narcisistas. Milhões de americanos, sobretudo jovens, correspondem ao perfil do narcisista traçado por Christopher Lasch no seu conhecido ensaio de 1979, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* [A cultura do narcisismo: a vida americana em uma era da diminuição das expectativas]: centrados na satisfação dos desejos prevalentemente materiais, físicos, individuais, sem preocupar-se tanto nem com os seus antepassados nem com os seus descendentes, com um pensamento excessivo em si, convencidos de que a felicidade seja um direito a ter tudo aquilo que se deseja para usufruí-lo aqui e agora. Do momento em que existe o cartão de crédito para pagar, do momento em que tudo já foi “visto e feito”, por que deveriam estar motivados? Motivados a quê?

Por isso, segundo Rifkin, “o sonho americano está fortemente impregnado de um instinto de morte: promove a autonomia a todo preço, o consumo excessivo, a satisfação de todos os apetites, os desperdícios da produção agrícola; os americanos incentivam o crescimento econômico sem limites, premiam os poderosos e marginalizam os frágeis. Além disso, são obcecados pela ideia de proteger os próprios interesses, construindo a mais potente máquina bélica da história da humanidade para obter aquilo que querem e a que consideram ter direito: consideram-se o povo eleito e, por isso, merecedores de uma cota privilegiada das riquezas da terra. Infelizmente, o interesse deles está se transformando em egoísmo puro: a cultura americana tornou-se uma cultura de morte”.

Essa cultura celebra a si mesma por meio do consumo que, até mesmo do ponto de vista etimológico, nada mais faz além de destruir. Mesmo sendo apenas 5% da população mundial, os americanos “estão devorando tudo o que sobra da riqueza do planeta para satisfazer apetites individuais quase insaciáveis. E atrás dessa obsessão, desse comportamento quase patológico, há o frenético desejo de viver e prosperar matando e consumindo tudo o que os circunda”.

Os americanos são cuidadosos com sua liberdade individual e não toleram limitações a ela. Mesmo diante dos repetidos massacres causados por desequilibrados, devido aos quais o presidente Obama anunciou uma ação para limitar o uso das armas, o escritor David Mamet não tardou em rebelar-se na *Newsweek* defendendo o direito ao porte de armas sancionado pela Segunda emenda e reafirmando o direito à autodefesa, graças à qual “ocorrem mais de 2 milhões de casos todos os anos de cidadãos armados que contêm criminosos armados – quatro vezes o número de crimes que envolvem o uso de armas de fogo”.

Twilight manager. Os romanos colonizaram todo o seu vastíssimo império ocupando os

territórios com o exército e, logo depois, construindo termas e teatros, difundindo o latim e, com isso, sua literatura e seu estilo de vida. Os americanos colonizaram o planeta disseminando bases militares, difundindo a sua língua (que hoje é falada por 3 bilhões de pessoas), as suas plataformas informáticas, os seus filmes, o seu jazz, a sua Coca-Cola, os seus hambúrgueres, o seu rock e o seu *way of life*.

Os romanos acrescentaram às suas falanges a arma bem mais poderosa que é o direito; os americanos acrescentaram aos seus bombardeiros a arma bem mais eficaz, fundamental e indolor que é o *management*. Antes de ser um estilo de negócios e de liderança, o *management* é um verbo tribal, rigorosamente escrito e falado na língua americana, feito de expressões, aforismos, metáforas, diagramas e sobretudo fórmulas – as 7 Z, as 4 M, a teoria X, a teoria Y, as 3 T – fáceis de memorizar como cantigas, intencionalmente dotadas de certa aura xamanista.

Eis como as coisas funcionam. Nas *business schools* de Stanford; de Harvard; da Tuck, de Dartmouth; da Booth, de Chicago; da Wharton, de Filadélfia; e de Colúmbia, de Nova York, os gurus elaboram alguns novos paradigmas organizativos e os traduzem em um livro destinado a ser *best-seller*. Então, transformados em apóstolos e missionários, empreendem uma volta ao mundo para difundir seu verbo a golpes de *power point* nas *business schools* e nas empresas de todo o mundo, contanto que possam pagar seus altos cachês. Quando o planeta inteiro é evangelizado, os gurus se apressam em repudiar o velho paradigma e produzir um novo para então empreender uma nova volta de contraevangelização planetária.

Um desses gurus, James Champy, escreve no seu livro *Reengineering Management: The Mandate for New Leadership* [Reengenharia da gestão: o mandato por uma nova liderança]:

Os velhos modos de fazer *management* não duram muito. Os organogramas empresariais, as folhas de pagamento, todo o kit atual do *management* sobre as técnicas de comando-controle não duram muito... A mudança não diz respeito apenas a quem faz o *manager*, mas a quem eles mesmos são. Não apenas ao sentido da sua missão, mas ao sentido de quem eles são. Não somente àquilo que eles conhecem, mas como eles são. Não apenas ao seu modo de enxergar o mundo, mas ao seu modo de viver no mundo.

Matthew Stewart, consultor de sucesso, derrubado por seus colegas e guiado pelo rancor a se vingar, extravasou revelando, em seu livro *Twilight manager* [Desmascarando a Administração], muitos bastidores dessa hiperbólica automação e reduzindo a impostores até mesmo monstros sagrados do panteão do *management*, de Ansoff a Porter, de Alfred D. Chandler a Mintzberg, do “gélido e aristocrático” Chester Barnard ao inatingível Peter Drucker. O próprio Taylor, que, segundo Stewart, “não inventou um carro, mas uma religião”, teria inventado de cabo a rabo os episódios mais celebrados da sua carreira, tendo obtido resultados práticos muito inferiores àqueles por ele exaltados. Destruído o pai do *Scientific Management*, Stewart não poupa nem o pai das *Human Relations*: “O sistema de Elton Mayo visava a reduzir as greves, impedir a sindicalização e trazer a paz às fábricas, tudo sem precisar introduzir mudanças substanciais nas condições de trabalho, tudo isso ao preço módico do pagamento de um professor e alguns pesquisadores assistentes”.

Fornecendo respostas não científicas a perguntas não científicas, e vendendo-as como hipercientíficas, segundo Stewart, o pensamento do *management* “oferece supostas soluções tecnológicas àqueles que, no fundo, são problemas morais e políticos. Cria uma ilusão (facilmente manipulável) sobre a natureza e sobre o valor da capacidade gerencial. Induz-nos a dedicar anos de estudos preparando-nos para uma matéria que não existe. Encoraja uma concepção ingênua das

fontes do *management*, tornando mais difícil controlar os abusos do poder empreendedor. E, sobretudo, contribui para criar um mal-entendido sobre as fontes da nossa prosperidade, forçando-nos a negligenciar a infraestrutura social, moral e política, das quais depende o nosso bem-estar”.

Quanto aos *managers*, para conseguir fazer com que esses numerosos e acotovelados seguidores, que não têm consciência de classe porque não são uma classe, comprem seus seminários, seus textos e suas consultorias, cada guru deve fingir estar do lado deles, ainda mais indignado, intransigente e belicoso que todos eles. “Arranque, dilacere, pique, mutila, destrua a hierarquia”, escreve o dissimulado iconoclasta Tom Peters no seu best-seller *Liberation Management* (1992), comprado e metabolizado em todo o mundo por milhões de gerentes. Com os seus oito princípios apreendidos por 6 milhões de leitores que compraram *As pequenas grandes coisas* (1981) e pelos 2 ou 3 milhões de gerentes que assistiram às suas 2.500 conferências ministradas em 63 países diferentes, Tom Peters é campeão absoluto nessa tática manipuladora e não tem nenhuma cerimônia em confessar que “todo o *business* é um *show business*”.

Tal como os 26 livros de Drucker, os livros de Peters também não têm nenhuma consistência científica, mas apenas brilhantes intuições e estilo cativante. Se com *Liberation management* incitou a revolta dos *managers*-escravos contra o *top management* para liberarem-se do *management tout court*, em *Reimagine!* (2003) Peters chega a confessar “um desinteressado empenho em destruir”.

Fecha-se assim o cerco aberto por Drucker em seu primeiro livro, no qual, em anos já muito distantes, escrevia sem meios-termos:

Na empresa moderna, o poder de decisão, o dos *managers*, advém de ninguém mais além dos próprios *managers*, controlados por nada nem ninguém, e responsáveis diante de ninguém. Isso é, no sentido mais literal possível, um poder infundado, injustificado, incontrolável e irresponsável.

São esses os intelectuais e textos que veicularam as palavras do *management* americano por todo o planeta, estimulando as empresas e, por meio deles, a sociedade global a americanizar-se: isto é, a adotar comportamentos agressivos, machistas, concorrenciais, competitivos, direcionados à carreira e ao sucesso.

Um fascínio que se apaga. Essa crença individualista e agressiva faz parte do modelo que os Estados Unidos cultivaram e exportaram para o mundo, na garupa dos exércitos, dos dólares, do cinema, do rock e do *management*. Mas, contraditoriamente, no modelo americano convivem também outros valores, positivos, como o convite a acolher o estrangeiro, a ideia de que todo homem merece uma segunda chance na vida, que é necessário defender os perdedores, que é digno de admiração aquele que consegue transformar a adversidade em sucesso, que cada um é responsável pela própria vida e deve responder pelas próprias ações. A reeleição de Barack Obama, afro-americano filho de pai queniano, confirma a persistência desses valores positivos nos Estados Unidos.

E, no entanto, feita a soma algébrica das luzes e das sombras, cresce a sensação de que o *american way of life*, esse sonho americano que se tornou modelo de referência para todo o Ocidente, agora está perdendo sua capacidade de renovação e a sua força de atração. Por quê? Provavelmente, os Estados Unidos pagam pelo fato de terem sido por muitos anos o país-guia do mundo capitalista e, portanto, de ser o principal alvo das habituais críticas ao capitalismo: a exploração dos trabalhadores; a agressividade do espírito de lucro; a má distribuição de renda; a

anarquia capitalista.

Mas Rifkin é mais detalhista quando elabora hipóteses para as causas do declínio: “O sonho americano”, sugere ele, “é muito centrado no progresso material pessoal e muito pouco preocupado com o progresso geral da humanidade para continuar a ter o fascínio e a importância em um mundo caracterizado pelo risco, pela diversidade e pela interdependência”. Por isso, seria necessário “refundar um pacto social gravemente enfraquecido por décadas de desigualdades”. Outras nações, como a China, a Índia e o Brasil, conseguiram inverter a rota de declínio. E os próprios Estados Unidos conseguiram um feito semelhante quando, no início do século XX, tiraram da Europa a primazia econômica e política não pelas armas, mas por meio de um modelo cultural vencedor. Federico Rampini recorda que, por muitos anos, quando um país emergente como o Brasil, o México ou a Tailândia pedia ajuda ao Fundo Monetário Internacional, os técnicos traziam-lhes, junto com o dinheiro, as regras do Consenso de Washington que davam por óbvia a superioridade do sistema capitalista, a liberal-democracia, a inovação, a liberdade de expressão, a mobilidade social, o pleno emprego, os direitos democráticos, o pluralismo político e as eleições livres. O reconhecimento, em resumo, de que os Estados Unidos representam o estágio mais avançado da evolução do gênero humano.

Mas agora que a China compra a todo o vapor a dívida americana, as ações da Apple e da Coca-Cola; agora que os Estados Unidos sentem na própria pele a tirania do PIB, o endividamento público e privado, o desemprego, sobretudo, dos jovens; agora que – segundo alarmou Samuel Huntington – a presença dos imigrantes latino-americanos ameaça a identidade *waspy* dos Estados Unidos; agora que a todos parece claro como os Estados Unidos, mais que exportar a democracia, limitaram-se a criar confusão, levando a democracia onde havia ditadura, e ditadura onde havia democracia; agora que o antiamericanismo chega ao auge com o 11 de setembro; agora que a *pax americana* revela-se utópica; agora que os próprios americanos começam a duvidar da excelência do modelo que tomaram emprestado da Europa e depois aperfeiçoaram, representaram, divulgaram e impuseram; agora, todo o Ocidente, privado de seu comando cômodo e tirano, descobrem-se desorientados e sozinhos, sem um novo modelo capaz de conter e superar a melhor de todas as experiências humanas anteriores, sem repetir-lhe os erros.

Sun Belt. O ensaio geral do modelo industrial aconteceu na Inglaterra do século XIX, mas a grande aplicação em massa concretizou-se nos Estados Unidos do século XX com as invenções de Franklin e de Edison, com o *Scientific Management* de Taylor, com a linha de montagem de Ford, com a produção e o consumo em massa, com a fé em um crescimento infinito, nos infinitos recursos do planeta e na infinita criatividade humana.

Se a trajetória geográfica da pré-industrialização foi da Florença dos primeiros bancos à Paris e à Londres das primeiras fábricas; se a trajetória da industrialização foi da Manchester de Engels e da New Lanark de Owen à Filadélfia de Taylor e à Detroit de Ford; segundo o Sun Belt teorizado por Daniel Bell, a trajetória pós-industrial deveria ir da East Coast à West Coast, da West Coast à Ásia. Mas, antes de aportar na Ásia, deveria fazer uma parada na América do Sul.

Não podemos deixar de nos considerar capitalistas

Nos dias da queda do Muro de Berlim, tive a oportunidade de discuti-la com Václav Havel,

presidente da então Tchecoslováquia, em um debate no rádio. A conclusão, sugerida por Havel, era de que o comunismo havia perdido, mas que o capitalismo não havia vencido. O motivo é simples: o comunismo tinha demonstrado saber distribuir a riqueza mas não saber produzi-la; o capitalismo, ao contrário, estava demonstrando saber produzir a riqueza, mas não saber distribuí-la.

Passou-se um quarto de século e essa conclusão permanece substancialmente válida. O que podemos salvar do modelo industrial realizado pelos países capitalistas? O que nele ainda guarda o DNA do gênero humano? Os princípios extraídos do Iluminismo, do liberalismo e do utilitarismo; as experiências traumáticas das três revoluções burguesas; a centralidade da democracia, da laicidade e do trabalho como pilares dos Estados nacionais industrializados; o medo dos totalitarismos, das perseguições e das guerras são todas conquistas e cicatrizes do mundo industrial reconhecíveis nas constituições dos maiores países do mundo. Vale a pena fazer um panorama, revisitando os *incipit* em ordem cronológica.

O capitalismo industrial nas constituições. A Constituição dos Estados Unidos (1787) inicia assim: “Nós, o povo dos Estados Unidos, visando a aperfeiçoar a nossa União, garantir a justiça, assegurar a tranquilidade, prover a defesa comum, promover o bem-estar geral, estabelecemos a presente Constituição como lei para os Estados Unidos da América.” Como se vê, é do povo (que fala em primeira pessoa) e não de Deus que vem o poder democrático, voltado ao bem-estar e à liberdade.

O Preâmbulo da Constituição japonesa (1946) inicia assim:

Nós, o povo japonês, por meio dos nossos representantes na Assembleia Nacional, devidamente eleitos, resolutos em assegurar para nós mesmos e para os nossos descendentes os frutos de uma cooperação pacífica com todas as Nações e as graças da liberdade em todo esse país, e deliberado que nunca mais conheceremos os horrores da guerra por culpa do Governo, proclamamos que o povo detém o poder soberano e estabelecemos essa Constituição, fundada no princípio de que o governo é um mandato sagrado, cuja autoridade provém do povo, cujos poderes são exercidos pelos seus representantes e cujos benefícios são gozados pelo povo, e rejeitamos e revogamos todas as constituições, leis, ordens e regulamentos em contraste com o aqui estabelecido.

Aqui também o povo fala em primeira pessoa, reafirma ser a única fonte de poder e, repudiando a guerra, declara a irrenunciabilidade das eleições, da cooperação e da liberdade.

O primeiro artigo da Constituição italiana (1947) diz: “A Itália é uma República democrática, fundada no trabalho. A soberania pertence ao povo, que a exerce nas formas e limites da Constituição.” Aqui, refere-se ao povo em terceira pessoa para se contrapor à recente ditadura fascista e ao regime monárquico a forma republicana e democrática, a soberania do povo, a primazia da Constituição, a centralidade do trabalho, contraposto ao privilégio.

O Preâmbulo da Constituição indiana (1950), a mais longa do mundo, sendo composta por 395 artigos, inicia assim:

Nós, o povo indiano, depois de ter solenemente deliberado constituir a Índia como república soberana, socialista, laica, democrática, para garantir a todos os seus cidadãos: justiça social, econômica e política; liberdade de pensamento, de expressão, de credo, de fé e de culto; igualdade de status e de oportunidades; promover entre todos a fraternidade, garantindo a dignidade da pessoa, a unidade e a integridade da Nação; na nossa assembleia constituinte de 26 de novembro de 1949, pelo presente meio, emanamos e damos a seguinte Constituição.

Aqui novamente é o povo quem fala em primeira pessoa para enunciar, desde o preâmbulo, os valores irrenunciáveis, entre os quais se introduzem a laicidade, o socialismo e a fraternidade.

O Preâmbulo da Constituição da República Popular da China (1982) diz: “A China é um dos

Estados do mundo a ter uma das histórias mais longas no tempo. O povo chinês de todas as raças criou em conjunto uma cultura luminosa e iluminante, e possui uma gloriosa tradição revolucionária.” O artigo 1º diz:

A República Popular da China é um Estado socialista de ditadura democrática popular, guiada pela classe operária e baseada na aliança operário-camponesa. O sistema socialista é o sistema fundamental da República Popular da China. É vedado a qualquer organização ou indivíduo sabotar o sistema socialista.

O artigo 2º diz: “Todos os poderes da República Popular da China pertencem ao povo.” Aqui o modelo industrial de tipo capitalista está presente com o conceito de soberania popular e com o de igualdade das raças. Porém, o indivíduo é suplantado pelo sistema socialista, o comando é confiado ao proletariado, a forma democrática é declinada em forma de ditadura, a tradição revolucionária e cultura histórica são evocadas como gloriosas e luminosas.

O Preâmbulo da Constituição brasileira (1988) diz:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil.

E o artigo 1º diz:

A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: I. Soberania; II. Cidadania; III. Dignidade da pessoa humana; IV. Valores sociais do trabalho e da livre-iniciativa. Todo o poder provém do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, segundo previsto pela presente Constituição.

Como em todas as constituições, também na brasileira emergem os traços próprios da cultura e da fase histórica em que a constituição foi elaborada. Todos os valores evocados – exceto invocação a Deus e, daí, a rejeição à laicidade do Estado – são próprios do modelo industrial do tipo capitalista. À alusão à harmonia se acrescenta um toque de brasilidade com a alusão à harmonia social e à ausência de preconceitos.

Em 1993, a Constituição da era soviética foi substituída por meio de um referendo nacional pela atual constituição, que inicia assim:

Nós, multinacional povo da Federação Russa, unidos por um destino comum na nossa terra, afirmando os direitos e as liberdades do homem, a paz civil e a concórdia, conservando a unidade estatal estabelecida historicamente, baseando-nos nos princípios comumente reconhecidos da igualdade dos direitos e da autodeterminação dos povos, honrando a memória dos nossos antepassados, que nos transmitiram o amor e o respeito pela pátria, a confiança no bem e na justiça, fazendo renascer a ordem estatal soberana da Rússia e afirmando a solidez do seu fundamento democrático, procurando garantir o bem-estar e a prosperidade da Rússia, baseando-nos na responsabilidade pela nossa pátria perante as gerações presentes e futuras, reconhecendo-nos parte da comunidade internacional, aprovamos a Constituição da Federação Russa.

Chama a atenção a alusão à terra, à pátria, aos antepassados e ao conceito de renascimento da ordem estatal soberana com correspondente adoção – pela primeira vez na história russa – da forma democrática.

Conquistas e cicatrizes. Como se vê, no bem e no mal, não podemos deixar de nos considerar cultores do modelo industrial do tipo capitalista. Por duzentos anos – entre a metade do século XVIII e a metade do XX – assimilamos conceitos como a divisão do trabalho, a racionalidade, o

dever de trabalhar duro, de considerar nossa pátria o Estado nacional ao qual pertencemos, de buscar meritocraticamente a riqueza, a carreira e o poder, de adorar o consumo pelo menos na mesma medida da produção, de adotar a competitividade como base da dialética social, de ostentar os luxos burgueses do bem-estar, da segurança e da liberdade de opinião.

O triunfo da razão sobre a emoção encontra a sua realização concreta nas ciências e nas práticas organizativas; a tecnologia fornece os seus escravos mecânicos e funda a ditadura da máquina; a velocidade atinge valores irrenunciáveis e encontra sua máxima realização no voo, tido como sonho ancestral, finalmente realizado. A laicidade deixa o homem sozinho consigo mesmo, dono absoluto do seu destino. A secularização difundida permite ao cidadão decodificar melhor as mensagens manipulativas impostas pelas mídias de massa. A longevidade obriga a remodelar o tempo e os modos de vida. O *welfare*, sistema de garantias do bem-estar social, sobretudo nos países que adotaram a renda de cidadania, assegura a todos os cidadãos a satisfação das suas necessidades primárias: alimentação, assistência sanitária, moradia, um mínimo para sobreviver.

Mas o modelo industrial nos deixa uma arma com o cano aquecido por duas guerras mundiais e infinitas guerras locais. Deixa-nos o início e o fim da experiência comunista, a aversão às perseguições raciais, a luta de classe e a luta pelos direitos humanos. Deixa-nos um planeta onde aumentaram tanto os ricos quanto os pobres e onde a mídia informa e confunde uns ou outros em tempo real sobre os acontecimentos do mundo. Deixa-nos o estresse e a poluição, a prevalência da prática sobre a estética, da razão sobre a emoção, do masculino sobre o feminino.

Reformismo, cooperação, felicidade

O MODELO

industrial socialista

A miséria gera ódio. **Charlotte Brontë**

A difusão geral das indústrias em um país gera um novo caráter nos seus habitantes; e, porque esse caráter se forma sobre a base de um princípio absolutamente desfavorável à felicidade individual e geral, ele produzirá os males mais deploráveis e permanentes, a menos que não ocorra uma intervenção e um controle legislativo para conter essa dependência.

Robert Owen

A classe favorecida

Indústria e agricultura. No plano da produtividade, a Revolução Industrial potencializou o rendimento dos trabalhadores com o emprego de máquinas cada vez mais potentes e versáteis, com o uso da energia a vapor e depois elétrica, com a introdução de métodos organizativos cada vez mais sofisticados. No entanto, também na agricultura ocorreu uma verdadeira revolução no sentido industrial graças à introdução dos primeiros cercamentos, que marcaram a privatização das primeiras terras, antes de uso coletivo; à recuperação de zonas incultas ou pantanosas; ao emprego de novas técnicas de aragem, de plantio e de criação de animais; à introdução de novos maquinários; à rotação de culturas; ao cultivo de novas espécies. O aumento da produtividade agrícola transformou a Inglaterra no celeiro da Europa, mas, junto com a mecanização do setor têxtil, provocou o desemprego de milhares de camponeses e artesãos que se dirigiram para a cidade em busca de trabalho nas fábricas.

No plano sociopolítico, mais do que no plano técnico, a Revolução Industrial provocou a coexistência e o confronto direto em um único lugar – a fábrica – dos empregadores e dos trabalhadores, isto é, da burguesia e do proletariado: um confronto nunca tranquilo, porque logo tornava visível a desigualdade entre os patrões cada vez mais ricos e os operários cada vez mais pobres enquanto um grupo crescente de subproletários se concentrava na base ínfima da pirâmide social, tornando ainda mais visível a miséria urbana.

Do lado da burguesia culta. Entre os filósofos e pedagogos de sempre, com uma simplificação talvez excessiva, podemos distinguir os certos de que as massas podem ser educadas e os certos de que as massas são imunes ao conhecimento. Quase todos os iluministas pertenciam ao estrato burguês, e todos praticavam um modelo de vida mais próximo do aristocrático que do proletário. Seu alvo de referência eram filósofos, cultos, aristocráticos e burgueses. Todos os demais eram considerados irrecuperáveis, não ilumináveis, não educáveis. Diderot confessa: “Eu escrevo apenas para aqueles com quem teria prazer de conversar. As minhas obras dirigem-se aos filósofos; a meu ver, não há mais ninguém no mundo.” Voltaire declara, por sua vez: “É justo que o povo seja conduzido, não educado; ele não merece a educação... Não é o trabalhador que se deve educar, mas o bom burguês, o comerciante.” Logo a seguir fica ainda mais visível seu juízo antipopular: “Há sempre em uma nação uma parte do povo que não tem contato com a sociedade culta, que não pertence à sua época, que é inacessível ao progresso da razão e na qual o fanatismo conserva a sua odiosa presença.” Voltaire não diz que esse isolamento de uma parte do povo, essa sua resistência ao progresso, esse fanatismo, são efeito da marginalização e da formação a que foi submetida pela classe dominante. E, assim fazendo, mesmo ele, genial como é, termina por assemelhar-se àquele jovem que primeiro mata os pais e depois pede clemência ao juiz por ser órfão.

Igualmente injusto e drástico é d’Holbach que, no ensaio de 1767, intitulado *Le Christianisme dévoilé* [O cristianismo revelado] chega a afirmar: “O povo não lê nem pensa. Não tem tempo nem capacidade de fazê-lo. Os livros são feitos apenas para aquela parte de uma nação cujas circunstâncias, a educação e os sentimentos elevam para além da criminalidade.” E três anos depois, no *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*, reitera: “O ateísmo, tal como a filosofia e tal como toda ciência profunda abstrata, não é absolutamente

adequado à gente comum, tampouco à maioria.” Por isso, para os *philosophes*, o conhecimento é sempre privilégio elitista de uma minoria culta; todos os demais, incapazes de se salvar da ignorância, são abandonados ao seu destino sub-humano.

Do lado da burguesia rica. Também no que se refere aos economistas, podemos arriscar uma distinção igualmente resumida entre os convencidos de que a miséria possa ser debelada e aqueles convencidos de que, no fim das contas, ela seja impossível de eliminar. Se os filósofos iluministas excluía a possibilidade de educar as massas, sobretudo os pobres, o proletariado, as classes e a luta de classe faziam parte dos interesses dos economistas clássicos e neoclássicos que, por nascimento, educação, círculo de relacionamentos e profissão, estavam mais inclinados a se identificar com os empreendedores ricos e cultivados do que com os operários semianalfabetos e subproletários desesperados. Smith, que pertencia a uma família burguesa, estudou em Oxford, foi professor universitário e preceptor generosamente pago pelo duque de Buccleuch, com quem viajou pela Europa. François Quesnay era médico pessoal da Madame de Pompadour e do rei Luís XV. Turgot foi nomeado *contrôleur général des finances* de Luís XVI. David Ricardo, filho de um banqueiro, agente de câmbio, depois ele próprio banqueiro e então membro eleito da Câmara dos Comuns, conseguiu acumular um grande patrimônio. Stuart Mill foi reitor da histórica Universidade de St. Andrews, na Escócia, e deputado liberal no parlamento. Jeremy Bentham, nascido em uma rica família, estudou na Westminster School e depois no The Queen’s College de Oxford para em seguida inspirar a fundação da elitista University College de Londres. Alfred Marshall estudou e depois ensinou na Universidade de Cambridge. Igualmente o fez Arthur Cecil Pigou. O prêmio Nobel Friedrich August von Hayek nasceu em uma família aristocrática de famosos intelectuais, ensinou na faculdade de economia de Londres, na Universidade de Friburgo e de Salisburgo; pelas suas ideias ultraliberais foi elevado por Margaret Thatcher à Ordem dos Companheiros de Honra e de George Bush pai, a Medalha Presidencial da Liberdade. Joseph Schumpeter, professor da Universidade de Graz, de Bonn e de Harvard, foi ministro das Finanças da Áustria e depois presidente de um grande banco. Quanto a Keynes, filho de um economista professor de Cambridge, onde por sua vez fora aluno e depois também professor, saiu-se um ótimo especulador na bolsa, acumulou um patrimônio notável, viveu uma vida elegante, chegando mesmo ao esnobismo, tornou-se conselheiro do Ministério das Finanças e do Tesouro, representante do Tesouro na Conferência de Paz de Versalhes, líder da delegação inglesa em Bretton Woods e da comissão para a criação do Banco Mundial. Em 1942, obteve o título de baronete, tornando-se o primeiro barão Keynes de Tilton. A sua declaração – “A luta de classe me encontrará do lado da burguesia culta” – seria de fato compartilhada por quase todos os economistas clássicos, neoclássicos, keynesianos e pós-keynesianos.

Mas, ao lado desses filósofos e economistas que hoje chamaríamos *radicais-chic*, e em acentuado desacordo com eles, surgiram duas ou três gerações de filantropos, filósofos, economistas, psicólogos, reformistas, revolucionários de profissão, que amaram profundamente as classes humildes, consideraram a pobreza como efeito de políticas econômicas injustas, acreditaram fielmente na possibilidade de resgatá-las da degradação material e moral, dedicaram a essa missão toda sua vida, enfrentando problemas, marginalizações, perseguições e condenações.

Classe anômica. Para entender a reação do proletário durante o período da sociedade industrial,

é necessário entender como vivia a burguesia. Ainda temos as casas em que os ricos moravam e os utensílios com que as mobiliavam, temos a música que escutavam, os romances que escreviam e os que os descreviam. Por exemplo, Benjamin Disraeli, conde de Beaconsfield (1804-1881), duas vezes primeiro-ministro, líder conservador, no seu romance *Sybil: or The Two Nations* (1845), em que descreve a burguesia e os operários, diz que “os homens se reúnem nas grandes cidades pelo desejo de ganhar. Eles não estão em posição de cooperação, mas de isolamento quanto à acumulação de fortunas; e quanto a todo o resto, eles não se importam com o vizinho... A sociedade moderna não conhece o próximo”. Émile Durkheim diria que se trata de personalidades “anômicas”, sem laços com os membros da própria classe e menos ainda com aqueles da classe subalterna.

Ainda mais crua é a descrição da nascente burguesia urbana por Charles Dickens em *Hard Times* [Tempos difíceis], em que o patrão é uma figura vulgar e predadora, pronta a antepor os negócios aos afetos. Quanto à burguesia francesa, temos mais de um panorama, incluindo o incomparável *Madame Bovary* (1856), oferecido por Flaubert, em que a burguesia de província é descrita como presunçosa, cínica e hipócrita.

Além de uma rica literatura, temos também cuidadosas pesquisas sociológicas como os dois textos já citados *The Theory of the Leisure Class* [A teoria da classe ociosa], de Thorstein Veblen, e *Luxus und Kapitalismus* [Luxo e capitalismo], de Werner Sombart, que descrevem com riqueza de detalhes a cultura industrial aquém e além do Atlântico. Thorstein Bunde Veblen (1857-1929) é uma figura excêntrica no panorama sociológico americano, a meio caminho entre o professor universitário (ensinou nas universidades de Chicago e de Missouri) e o *homeless*, agudíssimo observador das menores manifestações do consumo vistoso, fustigador dos capitalistas que viviam especulando financeiramente, explorando o trabalho alheio e ostentando a sua riqueza fraudulenta. A essa classe acomodada, improdutiva, cínica, ociosa, exibicionista, nutrida de cultura humanista, destinada à extinção, Veblen contrapunha a classe produtiva, eficiente, dos técnicos e dos empreendedores, portadores de uma cultura tecnológica, destinados a administrar o futuro governando aquela que hoje chamaríamos de “economia real”.

O ensaio justamente famoso *The Theory of the Leisure Class* [A teoria da classe do lazer], publicado em 1899, percorre toda a história da classe favorecida para fazer um panorama da burguesia industrial americana nos anos que precederam Taylor e Ford. Apenas quarenta anos separam esse texto de outro famoso, antitético, ensaio: *Para a crítica da economia política* de Karl Marx (1859), que não por acaso começa com as palavras: “Em um primeiro olhar, a riqueza burguesa surge como uma enorme reunião de mercadorias, e a mercadoria, como sua existência elementar.”

A riqueza ostentada. Na Idade Média, a riqueza era constituída prevalentemente pelas propriedades de terras, e o luxo individual tinha pouca importância, mesmo para o rei e para os seus cavaleiros. Não era o indivíduo que devia ostentar posses e poder, mas a estirpe, a linhagem, a origem religiosa, a coletividade. O palácio senhoril, o palácio episcopal, a catedral, o monastério levavam décadas, frequentemente séculos, para serem completados. Quem iniciava a obra sabia que não a veria concluída. Mas não era o indivíduo que devia se orgulhar, mas a sua descendência, o seu reino, o papado, a cúria, a ordem.

No século XVIII, quando a aristocracia está declinando e a burguesia emergindo, o nobre não

apenas consome o tempo em atividades improdutivas, mas deve ostentar essa sua honrosa improdutividade. Junto da exibição de estirpes e títulos nobiliárquicos, emblemas, brasões, cavalos, carruagens e empregados de libré deve-se ter um comportamento refinado, deve-se mostrar erudição clássica, deve-se vestir na moda, decorar suas casas com pompa, praticar passatempos divertidos, possuir animais de luxo, observar uma rígida etiqueta: todos os usos e costumes que, requerendo muito dinheiro para serem praticados e muito tempo – às vezes gerações inteiras – para serem vistos, comprovam uma vida sempre farta.

Escreve Veblen: “Esse bem-estar vistoso, do qual o decoro é uma ramificação, gradualmente evolui para um trabalhoso treinamento da conduta e uma educação do gosto e do juízo sobre quais objetos de consumo são decorosos e quais são os métodos mais decorosos para consumi-los.” O jovem aristocrático em fase de educação, assim como o rico *parvenu* “consome livremente e o que há de melhor em se tratando de comidas, bebidas, narcóticos, hospedagem, serviços, ornamentos, roupas, armas e equipamentos, divertimentos, amuletos, ídolos e divindades... Para evitar parecer ridículo, ele deve cultivar os seus gostos, uma vez que agora cabe a ele distinguir, com um pouco de graça, o nobre e o ignóbil entre os bens de consumo. Ele torna-se um conhecedor em matéria de alimentos refinados – prestigiosos em diversos graus –, de bebidas viris e bugigangas, de arquitetura e roupas elegantes, jogos, dançarinas e narcóticos”. Deve dedicar-se aos estudos das boas maneiras, da estética, das formas, das festas, das cenografias, dos entretenimentos nos quais se consuma a sua vistosa opulência e a sua astuta vaidade, compartilhadas com os nobres decadentes de seu círculo de parentes que ele, protegendo e alimentando, reduz à condição de vassalos e cortesãos.

Assim – como já vimos no capítulo dedicado ao modelo iluminista –, ao lado da “classe favorecida principal” fervilhava uma “classe favorecida derivada”, feita de familiares, servos, camareiros, cocheiros que participavam, mesmo que em tom menor e indireto, da opulência da vida senhoril.

High profile, low profile. Em certo sentido, essa distinção entre aristocracia e cortesãos teve continuidade também na sociedade industrial por meio da organização piramidal da Igreja e do Estado, onde a hierarquia dos papéis sempre foi sublinhada pela diferença nos paramentos e comportamentos, pelo número de colaboradores, secretários, mordomos, arrumadeiras e aduladores. Mas, mesmo que de formas mais discretas, essa distinção também se repetiu no mundo empresarial, que adora parecer sóbrio, eficiente, essencial. Assim, hoje o CEO da Fiat permite-se o hábito de encontrar de pulôver o presidente Obama, mas ganha 1.070 vezes mais que um operário e dispõe de um séquito de colaboradores solícitos, dóceis, políglotas, dedicados de corpo e alma a servi-lo. Em toda empresa, ao lado de cada *top manager*, encontramos o colaborador, a secretária, o motorista, além do grupo de *followers*, que brilham na luz refletida graças à maior proximidade com o “chefe” e dele extraem mil pequenas vantagens informais.

Na sociedade pós-industrial, uma família de empreendedores riquíssimos demonstra seu poder através da exclusividade dos *lobby* de que participa, a imagem *high profile* de que goza no *jet set* internacional, a cotação na bolsa do próprio pacote de ações, a posição da empresa na classificação da *Fortune*, a do presidente na classificação da *Forbes*. Uma família de industriais ricos, ao contrário, demonstra a sua solidez preservando uma imagem *low profile* na opinião pública nacional, mantendo um padrão de vida cômodo o suficiente de modo a provocar inveja nos

concorrentes, mas não tão indiscreto a ponto de terminar na mira da mídia e do fisco: todo exibicionismo em excesso, além de ser de mau gosto, seria imprudente. Por fim, a família *parvenue* adorará as revistas de fofocas, frequentará a praia e as noitadas, se esforçará para ter sua casa, assinada pelo arquiteto da moda, estampada na revista mensal de decoração. Daí a fronteira dificilmente transponível, mesmo em um país democrático como os Estados Unidos, entre “*old money*”, “*new money*” e “*new new money*”.

Privatização do luxo. Com o advento da boa burguesia industrial, no todo, privatizou-se o luxo e prevaleceu um instinto racional de eficiência produtiva, de propensão à utilidade imediata, de atenção aos custos, de ação voltada para um objetivo preciso e realista, de repulsa em relação a tudo que se aproximar da futilidade e do desperdício. Enquanto os aristocratas desprezavam a soma que esbanjavam, evitando arrogantemente ocupar-se de dinheiro, compras, contas, balanços, todas consideradas atividades vulgares, a burguesia, atenta à economia empresarial ou à doméstica, fica de olho na contabilidade com extrema apreensão.

A partir do momento em que o trabalho não é mais realizado semigratuitamente por donas de casa e servos, mas por trabalhadores assalariados, pagos em dinheiro, toda compra deve ter um objetivo preciso, uma justificativa criteriosa, e deve responder a “essa moderna e inquietante necessidade sob alguma forma de atividade dirigida a um fim”, como diria Veblen.

Por inveja, contágio ou cálculo, certos objetos e aspectos do luxo aristocrático – tapeçarias, pratarias, cerâmicas, colarinhos engomados, viagens etc. – passaram a fazer parte da cultura burguesa como símbolo de status, deslocando-se da categoria do supérfluo para a classe do conveniente. Mas o que importa para o burguês é que seu uso assegure, aumente e demonstre um senso de bem-estar consciente, uma séria plenitude de vida. Em todo produto, mesmo quando visivelmente parece visar ao desperdício, deve haver sempre alguma coisa de útil, e em qualquer objeto útil, deve haver ao menos uma reminiscência de luxo.

A laicização convence muitos burgueses de que se vive uma só vez e, por isso, convém realizar rapidamente tudo aquilo a que se aspira; a fé calvinista convence outros a sondar a intenção divina através da severa operosidade e do sucesso material. Em relação à época rural, os tempos industriais da vida urbana estão de tal modo acelerados que casas inteiras, bairros inteiros são projetados e construídos em poucos meses. Aos estilos aristocratas, pesados e custosos como o Império, o rococó, o *Biedermeier*, que exigiam a paciente perícia de uma multidão de artesãos, a alta burguesia compensa com o *Liberty* e o *Decò*, a média burguesa compensa com os móveis de madeira curvada produzidos pela Gebrüder Thonet ou com aqueles de aço e pedras duras produzidos pela Wiener Werkstätte e pela Bauhaus.

O luxo torna-se um meio como outro qualquer para acumular a riqueza sob forma de utensílios, móveis, prataria e objetos de design. Mesmo o quadro de um famoso pintor, bem-cotado entre os melhores galeristas, será adquirido para ostentar as próprias escolhas culturais na boa sociedade, mas também para investir financeiramente em um bem não sujeito a depreciação, para o qual se pode fazer um seguro, e que pode ser ocultado e protegido no cofre de um banco.

A vida familiar muda, por sua vez. Eliminados os privilégios hereditários, confiada a carreira à operosidade e ao mérito, o empreendedor e o *top manager* se esfalfam doze horas por dia, enquanto suas mulheres vivem num padrão de vida compatível com o nível do marido e cultivam-lhe as relações públicas de formas bem mais genuínas do que aquelas cultivadas nos tempos das

madames de Pompadour ou de Montespan.

As cortesãs e as favoritas do século XVIII desaparecem para ceder o espaço e a alcova à manteúda e à amante clandestina, muito distantes em termos de gostos e pretensões daquela Moresina, a quem o banqueiro Agostino Chigi presenteou o Palácio Farnesina, daquela duquesa de Portsmouth para quem Carlos II mandou construir um palácio de sonhos, ou daquela condessa Du Barry a quem Luís XV ofereceu o Chateau de Louveciennes.

Se o aristocrata do século XVIII ostentava o número de camareiros que tinha em sua casa, o empreendedor do século XIX ostentava o número de funcionários na fábrica. Os casais ricos descritos por Veblen delegam à empregadagem os trabalhos domésticos mais pesados e a administração da casa para poder dedicar-se aos negócios e aos clubes, teatros e instituições de beneficência.

Justificação do luxo. Na época pré-industrial, a ostentação do luxo contava talvez mais que a própria riqueza; na sociedade industrial, a propriedade vale mais que a ostentação porque, ocultando-a, desperta-se menos inveja e expõe-se menos ao risco de furtos, revoltas, revoluções. Em Paris e Londres, durante a segunda metade do século XVIII e todo o XIX, alguns banqueiros, notários e empreiteiros permitiram-se palácios luxuosos, mas a maior parte da burguesia escondia os capitais acumulados com a exploração integral do proletariado atrás de uma vida sóbria, operosa, religiosa.

Em 1744, referindo-se à sociedade pré-industrial alemã, o economista Wilhelm von Freyherrn Schrödern escrevia: “Eu preferiria que o luxo no país fosse ainda maior... De fato, o luxo dos ricos nutre muitos artesãos e pobres.” E em 1796, referindo-se à sociedade pré-industrial inglesa, Montesquieu podia por sua vez dizer: “É um bem que haja o luxo. Se os ricos não desperdiçassem, os pobres morreriam de fome.” De fato, atrás do vestido de uma abastada, havia alfaiates, produtores de brocado, seda, veludo e pérolas, havia marceneiros que produziam os teares, serrarias que cortavam troncos, madeireiros que cultivavam árvores. E, atrás das serrarias, havia ferreiros que produziam serras, mineiros que extraíam ferro e carvão, veículos que transportavam tudo isso de um lado para o outro. Da mesma forma, por trás dos brinquedos de água das fontes de Versalhes, havia as tubulações de ferro e as fundições que as haviam produzido.

Como vimos em um capítulo anterior, Werner Sombart chega a defender que foi exatamente do luxo – e não do sóbrio espírito protestante, como havia sugerido Max Weber – que nasceu o capitalismo: primeiro na Itália, depois na França e então na Inglaterra, Holanda e Alemanha, exigindo substanciais investimentos, afirmando a centralidade do lucro, racionalizando os processos de produção, colocando lado a lado a venda a varejo e a venda no atacado, praticando a economia de escala, introduzindo a separação entre a direção da empresa e a força de trabalho, tornando impessoal a relação entre vendedor e cliente, impondo os preços fixos, usando grandes vitrines e abrindo grandes magazines. Sombart assinala a existência de verdadeiras manufaturas capitalistas já no século XIV, quando em Florença a produção de lã ocorria de forma racionalmente sofisticada e em Bolonha foi instalada uma máquina que, sozinha, fazia o trabalho de 4 mil tecelãos. Em 1699, em St. Denis, em Paris, foi montada uma “*manufacture de dentelles*” que ocupava quarenta mestres e duzentos aprendizes. Seja na França, seja na Espanha, na primeira metade do século XVIII apareceram lojas de roupas confeccionadas.

A economia industrial não desdenha o mercado do luxo no qual um número restrito de super-ricos

detêm quase todo o poder de compra e no qual poucos produtores – estilistas, ourives, arquitetos, engenheiros de altíssima perícia – criam bens exclusivos e caros. Mas a economia industrial visa sobretudo ao consumo de massa, ao mercado amplo, onde uma demanda cada vez mais vasta é satisfeita por uma oferta cada vez mais variada. Em 1710, somente 2 mil famílias inglesas consumiam diariamente chá que, junto com o cacau, o tabaco e o café, era considerado artigo de luxo; setenta anos depois, as famílias consumidoras dessa bebida importada pela capitalista e multinacional Companhia das Índias já eram 140 mil. No início do século XX, Henry Ford aumentará os salários dos seus operários não por generosa filantropia, mas para conseguir que eles se tornassem os primeiros a adquirir os automóveis produzidos pela Ford. A sociedade industrial de massa impõe que se produza cada vez mais para se consumir cada vez mais. Daí a organização capitalista do trabalho, a exploração e alienação. Daí a pobreza, a rebelião, a luta de classe, a projeção e a realização de um modelo social-comunista, alternativo ao capitalista.

A classe desfavorecida

A escravidão. Se em Londres, a partir de 1700, aumenta o consumo de chá e algodão, de cacau e de café, se chega do Brasil na Europa uma enxurrada de ouro, é porque nas colônias há trabalhadores em condições ainda piores que os proletários e os subproletários europeus, reduzidos à escravidão nas plantações e nas minas.

O filantropo inglês Sir Thomas Fowell Buxton – que em 1833, depois de uma longa batalha, obtivera a aprovação do *Slavery Abolition Act* com que se decretava o fim da escravidão em todas as propriedades britânicas –, em 1840, publicou o estudo *The African Slave Trade* [O tráfico de escravos africanos], no qual afirmava que a cada ano os mercadores muçulmanos comerciavam 100 mil escravos negros, enquanto os mercadores cristãos comerciavam 400 mil, dos quais 280 mil morriam durante a viagem ou no primeiro ano de cativeiro. Só no ano de 1791 foram capturados na costas africanas 38 mil escravos dos ingleses, 20 mil dos franceses, 10 mil dos portugueses, 4 mil dos holandeses, 2 mil dos dinamarqueses. De Liverpool partiam 192 navios de transporte de escravos, 58 partiam de Londres, 23 de Bristol e 4 de Lancaster. Em média, cada navio era capaz de transportar 350 escravos. Calcula-se que, entre 1550 e 1855, foram descarregados nos portos do Brasil 4 milhões de escravos africanos, prevalentemente jovens do sexo masculino. Mesmo quando, depois de 1700, o preço dos escravos aumentou, o custo de um escravo era de todo modo compensado em trinta meses de trabalho. Em 1872, a expectativa de vida de um escravo era de 18 anos, contra 27 da população brasileira em geral.

Literatura e investigação. Nos países europeus, não havia escravos, mas a condição do proletário e do subproletário não era muito melhor. Para reconstruí-la sociologicamente dispomos de algumas pesquisas como *Past and Present* (1843) [Passado e presente], de Thomas Carlyle, e *The Logic of political Economy* (1844) [A lógica da economia política], de Thomas de Quincey. Para compreender sua dimensão emotiva, possuímos uma infinidade de romances. Por exemplo, *Norte e Sul* (1854-1855), de Elizabeth Cleghorn Gaskell, permite-nos comparar a condição de vida dos operários com a dos comerciantes, dos industriais e dos banqueiros; *Mary Barton* (1848), da mesma Gaskell, descreve a vida dos assalariados na sua “querida, velha, esfumaçada, triste e sombria Manchester” exatamente no mesmo ano em que Marx e Engels publicam o *Manifesto do*

Partido Comunista; no ano seguinte, Charlotte Brontë publica *Shirley* (1849), um romance “feminista” em que se descrevem os conflitos entre classes, gêneros e gerações na Yorkshire do período ludista. Para não falar de três romances célebres de Charles Dickens: *Oliver Twist* (1837-1839), em que ele denuncia a pobreza, o trabalho infantil, a criminalidade do subproletariado urbano e a hipocrisia com a qual tudo isso é filtrado pela sociedade vitoriana; *David Copperfield* (1849-50), o livro no qual descreve, através de uma biografia romanceada, a miséria e a exploração de mulheres e crianças nas fábricas da Revolução Industrial; *Hard Times* (1854), com que alveja sarcasticamente o *laissez faire*, o utilitarismo, os sindicatos e a sociedade vitoriana, descrevendo a vida operária em Coketown, uma imaginária “cidade cheia de máquinas e de altas chaminés das quais saíam, soltando-se ininterruptamente, sem nunca desenrolarem-se totalmente, intermináveis serpentes de fumaça”.

Na França, Victor Hugo escreve *Les Misérables* (1862), em que testemunha apaixonadamente a condição do subproletariado parisiense. Algum tempo depois, entre 1873 e 1885, Émile Zola compõe quatro grandes romances de intenso realismo – *O ventre de Paris*, *Nana*, *Germinal*, *L’assommoir* – nos quais depreende a condição dos setores mais pobres na França que se industrializava.

Na Itália, Francesco Mastriani descreve detalhadamente a condição do povo napolitano em uma imponente “trilogia socialista” composta por *Os vermes*, *As sombras*, *Os mistérios de Nápoles* (1863-70). Ao mesmo tema retornam Renato Fucini com *Nápoles a olho nu* (1878) e Matilde Serao com *O ventre de Nápoles* (1884). Mas, sobretudo, é importante para os nossos objetivos a investigação comparativa entre a miséria de Nápoles e a de Londres, publicada em 1877 com o título *A miséria de Nápoles*, de Jessie White Mario, socióloga inglesa, que desempenhou o papel de heroica enfermeira nas batalhas garibaldinas, vindo a ser posteriormente autora de outras detalhadas pesquisas sobre os mineiros das minas de enxofre sicilianas e sobre os manicômios no Vêneto.

A miséria em Nápoles

Uma socióloga garibaldina. Para introduzir o modelo socialista, é necessário partir do contexto em que ele foi elaborado. Para tal propósito, frequentemente são citadas as regiões francesas e inglesas durante a industrialização. Mas, para demonstrar quão difundida e análoga era em toda a Europa a condição do proletariado e do subproletariado, prefiro citar o caso de Nápoles, uma vez que dispomos da confiável descrição oferecida pela investigação sociológica de Jessie White Mario.

Em 1780, o iluminista napolitano Gaetano Filangieri, falando das cidades de modo geral e aludindo em particular à Nápoles sob a dinastia dos Bourbon, escreve que o rico senhor “lá mantém uma multidão prodigiosa de ociosos, dedicados mais ao seu luxo que ao seu conforto. Ali ele consome suas rendas e as da sua posteridade”. Naqueles tempos, Nápoles era a cidade mais populosa da Itália, a terceira na Europa, depois de Londres e Paris, capital de um reino asfiziado, malgovernado por um bando de burocratas e uma miríade de nobres. Somente na Sicília, ao final do século XVIII, havia 142 príncipes, 95 duques e outros tantos condes, 788 marqueses, 1.274 barões, cada um com seu feudo, seu palácio, seu exército de servos e adutores.

Mas, nas últimas décadas do reinado dos Bourbon, entre 1825 e 1859, Nápoles tentou a via da

industrialização com uma imponente siderúrgica em Pietrarsa, um grande estaleiro naval em Castellammare di Stabia, numerosas tecelagens de empreendedores ingleses em Sarno. Quando, em 1861, o Reino das Duas Sicílias foi anexado ao Reino da Itália, possuía 4/5 de toda a frota mercante italiana, o único tronco ferroviário de toda a península e 56% dos trabalhadores da indústria.

Confrontando a condição do proletariado napolitano com a do proletariado inglês, visitando cuidadosamente fábricas e armazéns, conduzindo uma longa série de entrevistas precisas, White chega à conclusão de que “em nenhum lugar da Itália e além dos Alpes a miséria humana chega ao grau absoluto de Nápoles”. Repercorrendo com ela os becos de Nápoles, torna-se fácil entender onde nasce a indignação que levou os socialistas a elaborar seu modelo alternativo.

Casebres e mosteiros. “Havia seis andares”, conta Jessie White Mario, “com uma média de sete cômodos cada um, e a média de pessoas por família era oito... Os telhados desabavam, muitos dos cômodos totalmente escuros, um recebendo luz do outro e este, da porta, além de buracos chamados janelas, mas sem vidros. Esse casebre em especial (diferente dos outros visitados, os quais não têm um banheiro sequer) tinha quase em todos os quartos um buraco na parede. E todos esses buracos desembocam na cloaca, que, entenda-se bem, divide espaço com a cisterna. Tendo em mente que muitos dos quartos são ocupados por duas e até três famílias, imagina-se toda a sujeira”.

As descrições são sempre acompanhadas da laica indignação: “Em todas as incursões que fiz por Nápoles, não encontrei nem padres nem frades nesses casebres: ao contrário, vi-os às centenas na festa dos Pórticos, nas corridas de cavalos fora da cidade, nos jardins públicos, onde quer que o *dolce far niente* fosse alegrado também pelo sol e pela beleza da natureza.” A cidade contava bem 349 mosteiros, com 1.688 oblatos. Apenas no Albergó dei Poveri, onde estavam internados 2.545 indigentes, para cada três miseráveis havia um empregado; havia, entre outros, onze eclesiásticos e doze capelães. Na Opera di Santa Maria Succurre Miseris, à frente de vinte órfãs, havia freiras e monjas em abundância, além de 120 oblatas que “vão e vêm e recebem quem vem de fora”.

Na Real Casa dell’Annunziata, onde todo trimestre eram abandonados quase 500 órfãos, a mortalidade infantil atingia até 90%. No Ospedale degli Incurabili reinavam “a sujeira, o ar fétido, o pó nauseante que subia dos andares, os buracos sem encanamento que servem de latrina, a miséria e a sujeira por toda a parte”.

Quanto ao sustento e à moralidade de tantos pobres, White escreve:

A prostituição nas ínfimas classes é um ofício como outro qualquer; nada tem de especial; permite-lhes até mesmo serem boas mães de família. Aliás, como ter ideias quanto à moralidade? Vivem nos mesmos quartos várias famílias: dormem na mesma cama pai, mãe, irmãos e irmãs. No teatro anatômico, onde são dissecados os cadáveres dos pobres que não pagaram o funeral, entre as meninas acima dos 12 anos não se notou nenhuma virgem.

A miséria em Londres

Um exército de subproletários. Se retermos os romances de Dickens e de Zola ou as investigações de Engels e de Buret, damos-nos conta de que em Londres, assim como em Paris, Dublin, Manchester, em todos os lugares, a industrialização, provocando o urbanismo, lançou enormes massas à miséria, colocando lado a lado uma burguesia cada vez mais rica e um proletariado cada vez mais pobre, tornando visível e escandaloso o contraste.

Mas por que tanta miséria pelas ruas de todas as cidades europeias em via de industrialização? Porque, para vencer a concorrência, os empregadores tinham necessidade de aumentar ou reduzir a produção conforme seus interesses, o que exigia um exército industrial de reserva, uma massa semiocupada, pronta a ser admitida ou dispensada à vontade. Na Inglaterra, até a metade do século XIX, eram pelo menos um milhão e meio de “supérfluos” que nos períodos de desemprego recorriam à caridade pública. Os demais arranjavam-se trabalhando como vendedores ambulantes, prostituindo-se, pedindo ajuda aos transeuntes, vagando ameaçadores pela cidade.

Pior que todos estavam os imigrantes irlandeses que, exatamente por serem imigrantes, terminavam por se tornar superfúos até mesmo em relação aos “supérfluos” ingleses. Oferece-nos uma cínica descrição a esse respeito o calvinista Thomas Carlyle (1795-1881) que em 1839 publica o livro *Chartism* para alertar seus leitores sobre a classe operária, apontando no cartismo, o radicalismo e as reformas, “our french revolution”, a revolução aquém do canal da Mancha.

Eis o que diz Carlyle sobre os imigrantes irlandeses, chamados pelo nome arcaico de milesianos, responsáveis por fazer concorrência aos desempregados saxões em uma guerra impiedosa entre pobres: “As selvagens faces milesianas, nas quais transparecem falsa astúcia, malvadeza, irracionalidade, miséria e ironia, surgem em seu caminho, em todas as nossas ruas principais e secundárias... Com seus trapos e seu riso selvagem, o milesiano está sempre pronto a fazer todos os trabalhos que exigem apenas braços vigorosos e costas fortes com um salário que lhes permita comprar as batatas... Dorme perfeitamente satisfeito no primeiro chiqueiro ou canil que surgir... Lá vive na sua sujeira e na sua despreocupação, na sua ébria violência e falsidade, núcleo perfeito de degradação e desordem”, contentando-se com “meia porção de batatas da pior qualidade por trinta semanas ao ano”. Obviamente, essa massa deserdada era presa contínua de tuberculose, tifo, varíola e cólera, que se alastravam de forma epidêmica toda vez que uma crise econômica agravava as condições proletárias. O analfabetismo e o alcoolismo faziam o resto.

Macilentos como velhinhos, enrugados como macacos. Em 1821, o escritor Thomas De Quincy, extravagante e inefável viciado em ópio que tanto intrigará Baudelaire e Allan Poe, Borges e Bioy Casares, publicou o romance *Confessions of an English opium-eater* [Confissões de um comedor de ópio], em que percorria a sua tempestuosa e custosa “descida ao inferno” das drogas.

Nessa obra-prima da literatura inglesa, curiosidades fosforescentes, divagações rocambolescas, citações políglotas filosóficas e médicas se entrelaçam com notícias autobiográficas sobre a infância infeliz e a juventude errante do autor. Enquanto o nosso Thomas se consumia em fantasias e inquietudes decadentes, consumidores de ópio de outro tipo vagavam pela sua Manchester. Tratava-se de operários, encorajados por empresários das drogas ao uso dessas substâncias, mais energéticas que o álcool, que eram vendidas normalmente também nas lojas mais pobres dos bairros decadentes. E havia também formulações de xaropes à base de ópio, como o Godfrey’s Cordial, para manter as crianças sob controle, deixando-as abobalhadas e sonolentas.

Junto da desnutrição, esse “envenenamento intencional por opiáceos”, como o define uma investigação sanitária oficial do ano de 1861, provocou um verdadeiro infanticídio em massa.

A investigação demonstrou que, enquanto nas circunstâncias descritas as crianças morriam pela negligência e pela vida desregrada decorrente das profissões de suas mães, as mães tornavam-se desnaturadas em relação aos seus filhos, não se preocupando muito com a morte e mesmo tomando medidas com o objetivo de provocá-la.

Uma investigação de 1864 sobre a saúde pública, conduzida pelo doutor Henry Hunter, apontava

que as mães administravam opiáceos mesmo aos lactentes e que estes, pelo efeito da droga, “ficavam macilentos como velhinhos, ou enrugados como macacos”.

As mulheres, enviadas às fábricas desde pequenas, eram submetidas a todas as tentações e abusos de um contexto violento, em que o industrial era o senhor não só do trabalho, mas também do corpo e dos atrativos de suas operárias, seguros de poder ameaçá-las de demissão impunemente. Era frequente que mulheres grávidas trabalhassem até a véspera de dar à luz ou parissem lá mesmo, na fábrica, entre as máquinas. A atmosfera dos setores era quente e úmida, pobre em oxigênio, cheia de poeira e vapores. Antes de 1833, os meninos eram admitidos em torno dos 7 anos por quinze horas ao dia, severamente supervisionados e frequentemente espancados. Os adultos podiam ser obrigados a trabalhar também 30-40 horas consecutivas, muitas vezes ao longo da mesma semana. Uns e outros trabalhavam o tempo todo de pé, e, sendo obrigados a realizar exorbitantes esforços físicos, terminavam por sofrer deformações físicas e atrofia muscular, ficando aleijados.

Aos 40 anos, um operário já estava velho, admitindo-se que tivesse conseguido sobreviver a todos os perigos da fábrica, entre os quais o mais grave era o de ser esmagado pelas correias que transmitiam as forças motrizes do eixo central de cada máquina. Daí a grande quantidade de mutilados que eram vistos em Manchester, onde, apenas em 1843, o hospital teve de cuidar de 962 feridas e mutilações.

Dedinhos delicados e crianças inconscientes dos perigos. Sobre isso tudo, os economistas clássicos, os sociólogos e os filósofos conservadores nunca falam, ou falam de forma atenuada. Quando os protestos contra o trabalho infantil se tornaram insistentes, a associação dos industriais ingleses encarregou o doutor Andrew Ure – “o inefável doutor Ure”, como o chama Marx – de derrubar os argumentos dos que denunciavam a exploração de menores. E Ure publicou, em 1835, *Philosophy of manufactures*, com o qual liberava os empregadores de toda e qualquer obrigação de melhorar as condições e o horário de trabalho. “Se os operários não fossem tão inquietos”, escreve Ure, “o sistema da fábrica teria se desenvolvido ainda mais beneficentemente. Os trabalhadores estão mais que bem: consideremos que os tecelões mais bem-pagos contraíram uma hipertrofia nervosa por causa de uma dieta muito robusta e excitante para o trabalho”. Quanto às crianças das fábricas de Manchester e do entorno, “parecem todas serenas e despertas, divertindo-se com a brincadeira fácil para os seus músculos, dando livre vazão à vivacidade própria da idade... Era entusiasmante observar a destreza por meio da qual voltavam a amarrar os fios arrebatados e vê-los desfrutar do ócio quando, depois de seus dedinhos delicados terem ficado por alguns segundos em atividades, divertiam-se ficando na posição que mais lhes agradassem, até o momento em que tivessem de puxar e torcer novamente. O trabalho desses velozes elfos assemelhava-se a uma brincadeira... Nenhum vestígio de cansaço, pois, apenas saídos da fábrica, e lá estavam a brincar no primeiro lugar que encontrassem com a mesma vivacidade das crianças recém-saídas da escola”.

Já em 1818, falando de atitudes como a de Ure em relação à exploração infantil nas fábricas inglesas, Robert Owen dissera:

A experiência demonstra que os homens podem habituar-se, se lhes ensina desde pequenos, a considerar os mais bárbaros e desumanos costumes não só com indiferença, mas como passatempos com que se divertir. Até mesmo aqueles que por natureza possuam as melhores predisposições podem facilmente aprender a apreciar o canibalismo.

O socialismo utópico

Três grupos. Como já dissemos, a condição inumana dos operários provocada pela industrialização selvagem era ignorada pelos economistas e pelos sociólogos simpáticos aos patrões, mas não deixou indiferentes outros economistas, filósofos, sociólogos, até mesmo empreendedores, que dedicaram toda sua inteligência e paixão ao resgate dos explorados às custas sempre da sua tranquilidade, frequentemente sua liberdade, às vezes sua vida.

O termo *socialist* apareceu pela primeira vez em 1827 na *Co-operative Magazine* de Robert Owen para indicar aqueles que enfatizavam o aspecto social das relações humanas mais que os direitos do indivíduo. Os três grupos socialistas originários foram os seguidores de Saint-Simon na França, os seguidores de Fourier também na França, os seguidores de Owen na Escócia. Fourier privilegiava o mundo agrícola, Owen, o mundo industrial, Saint-Simon, o mundo das finanças e das grandes obras públicas. Todos os três compartilhavam um mesmo modelo, com algumas diferenças. Denunciavam a exploração dos trabalhadores, refutavam a concorrência de mercado, opunham-se à luta de classe (Saint-Simon, aliás, pregava a aliança corporativa de empreendedores e operários da indústria contra as velhas classes privilegiadas), defendiam a cooperação, desacreditavam os políticos, delegavam a gestão da sociedade aos produtores, lutavam pela educação permanente dos cidadãos nos princípios da moral social.

O purgatório socialista. Antes da Revolução Francesa, o socialismo era uma vaga aspiração à felicidade realizável por meio do bom senso e da imaginação de mundos utópicos onde todos os homens seriam livres e iguais. Ao final da revolução, muitos aristocratas foram guilhotinados, quase todos haviam perdido o poder e a riqueza; os burgueses haviam conquistado o poder, dividiram entre si os bens dos nobres e da Igreja, graças à indústria tinham em suas mãos as chaves da riqueza. No terceiro estado – o povo, os pobres e os proletários –, que também tinha contribuído em medida determinante para a eliminação do *ancien régime*, alguns camponeses haviam conseguido agarrar para si um pedaço de terra, mas todos os demais, entre eles as massas urbanas, encontravam-se mais pobres e impotentes que antes, não mais submetidos ao domínio vago e distante dos nobres, mas à prepotência concreta, iminente e predatória dos empregadores.

Difundiou-se assim a exigência de descer dos píncaros das abstratas utopias iluministas para o purgatório das concretas situações sociopolíticas, de modo a evitar, por meio de reformas, que elas degenerassem em nova violência ou modo de conseguir, por meio da revolução, que as diferenças entre classes fossem eliminadas pela raiz.

Para os economistas clássicos, as desigualdades seriam atenuadas através da redistribuição para os burgueses da riqueza indevidamente acumulada pelos aristocratas e pelo clero, através da salvaguarda da propriedade privada, da introdução de formas corporativas ou cooperativas, da criação de nova riqueza graças às fábricas, da natural e progressiva expansão, qual mancha de óleo, do bem-estar industrial por setores cada vez mais vastos dos operários como efeito das reformas, dos aumentos salariais, dos subsídios e da beneficência. A única voz que pretendeu a abolição imediata da propriedade privada foi a de Babeuf, como veremos mais adiante.

Mas qual modelo de vida e de sociedade propunham aqueles socialistas a que Marx e Engels chamarão utópicos ou mesmo charlatães? Socialistas utópicos são, com certeza, Saint-Simon, Fourier, Owen e Proudhon, todos os quatro empenhados em desenhar uma nova ordem social a ser

realizada pacificamente, gradualmente, sem recorrer à luta de classe.

O modelo de Claude-Henri de Saint-Simon

Fases orgânicas e fases críticas. O aristocrático Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825) é o primeiro filósofo e sociólogo (amigo de Comte) a considerar e projetar a sociedade de caráter industrial, consciente de que, depois da grande Revolução Francesa e depois do advento da fábrica, nada mais será como antes. Não por acaso suas obras fundamentais são intituladas *Système industriel*, *L'organisateur*, *Le Catéchisme des industriels* [Sistema industrial, o organizador, o catecismo industrial]. Participou quando jovem da Guerra de Independência dos Estados Unidos e assim pôde ver a Europa de longe, amadurecendo uma visão geral do velho continente e dando ao seu pensamento um amplo tom confederativo, bem no momento em que se formavam os recentes estados nacionais. Por isso, uma obra sua, de 1814, tem como título *Réorganisation de la société européenne* [Reorganização da sociedade europeia].

Para Saint-Simon, a evolução histórica avança segundo uma lei de progresso que alterna *fases orgânicas*, caracterizadas por um sistema de valores claros, coerentes, compartilhados, e *fases críticas*, caracterizadas pela negação dos princípios consolidados e pela busca de uma nova ordem social. Ciência e revolução colocaram em crise a longa fase orgânica da Idade Média, a partir da qual é necessário reorganizar a sociedade a partir do zero.

Os novos tempos, segundo Saint-Simon, revelam uma contradição profunda entre dois blocos sociais: de um lado, os empreendedores e os operários, trabalhadores ativos da indústria, do comércio e da agricultura, agrupados sob o nome de *industriels* e comparados a abelhas operosas; do outro, nobres, políticos, burocratas, religiosos e militares, todos exploradores agrupados sob o nome de *oisifs* e comparados a fungos que parasitam as colmeias.

Somente *les industriels* em seu conjunto são representantes do interesse geral, do dinamismo e do *know how* necessários para transformar a sociedade e planificá-la através de uma ação conjunta, sem recorrer à luta de classe. Colocando o indivíduo e o trabalho em primeiro lugar, redistribuindo igualmente a riqueza, pode-se chegar a uma sociedade justa. Se, além disso, à promoção do desenvolvimento científico e depois da industrialização for acrescentado o retorno a um cristianismo primitivo, livre de dogmas, baseado no recíproco amor livre e espontâneo, eis que está refundada a sociedade com caráter ético na qual há a coexistência de ordem e progresso, tão cara a Comte, alcançada pacificamente, sem violentos rompantes revolucionários.

Industriels e oisifs. Como deve se organizar essa nova sociedade e quais são seus princípios inspiradores? Antes de tudo, o consórcio humano deve se dirigir não a uma abstrata felicidade irrealista, mas a uma concreta produtividade de ideias científicas e de riqueza artística, agrícola, industrial e comercial.

Cada um deve contribuir para o crescimento dessa produtividade em medida proporcional às suas capacidades. A verdadeira contraposição estrutural não é entre proletariado e burguesia, como defenderão Engels e Marx, mas entre todos *les industriels*, cidadãos ativos, que se sustentam com o próprio trabalho, e todos *les oisifs*, cidadãos ociosos, que vivem nas costas dos outros. A propriedade privada é permitida apenas aos *industriels* e apenas na medida em que cada um deles demonstra saber administrá-la. Isso determina o fim dos direitos hereditários.

Todos têm o dever de trabalhar com base na própria capacidade, e o Estado deve assegurar o pleno emprego, garantindo trabalho para todos.

A retribuição do trabalho deve ser mensurada conforme sua utilidade social.

A produção deve ser organizada sobre bases científicas e colaborativas.

Apenas quem já demonstrou saber organizar a produção com os próprios talentos científicos e empreendedor tem o direito de administrar a sociedade como um todo. A direção, planificação e administração de todo o sistema social cabe a uma autoridade central, rigidamente meritocrática, dotada de amplos poderes.

Uma vez que o impulso do progresso já não é a religião, tampouco a política, mas os artistas que fornecem as ideias originais, os cientistas que as racionalizam e *les industriels* que as operam, então a direção da nova sociedade deve ser confiada a uma comissão composta por esses planejadores sociais e livremente eleita. Aos *savants* cabe o duplo papel de educadores dos cidadãos e conselheiros do Estado.

O reino da indústria pacífica deve substituir o reino da força, preferido pelos militares e os políticos. As relações sociais são determinadas por relações econômicas; as características de uma sociedade são determinadas pelas relações de propriedade; todas elas – isto é, o progresso econômico em seu todo – dependem das descobertas científicas e do estado de progresso do conhecimento. A história não é feita pelos grandes políticos, pelos grandes empreendedores nem pelos grandes artistas: é feita pelos grandes inventores.

A humanidade rumo a um sistema associativo universal, único capaz de garantir paz e progresso. Em vista dessa sociedade planetária, todas as nações do velho continente devem reunir-se em uma confederação unida pelos princípios de um “novo cristianismo”.

Os sansimonistas. Esse é, em síntese, o modelo proposto por Saint-Simon, obviamente muito mais bem aceito pelos banqueiros e empreendedores que pela *classe la plus nombreuse et la plus pauvre*.

Na proporção que avançava nos anos, o mestre atribuía a si próprio um papel cada vez mais carismático e salvador, convicto de ser o profeta que guiaria toda a humanidade em direção a uma união internacional pacífica e operosa, capitaneada pelos “industriais”.

Mas foram seus alunos que, depois de sua morte, levaram sua doutrina para abordagens megalomânicas e obcecadas. Sobretudo o sucessor Barthélemy-Prospér Enfantin (1796-1865), filho de proprietários de terras e empreendedor, que transformou o pensamento em *business*, e o grupo de prosélitos, em uma verdadeira igreja organizada hierarquicamente com apóstolos, padres, sacerdotes e divulgadores, liturgias, hinos e cerimoniais. Entre 1828 e 1830, outro discípulo – Saint-Amand Bazard – elaborou *La doctrine saint-simonienne*, a nova bíblia do movimento, que guiaria a sociedade rumo ao socialismo de Estado, com a abolição do direito de sucessão hereditária e a criação de um grande banco central encarregado de regular a concessão dos créditos aos industriais merecedores.

Com o tempo, Enfantin enlouqueceu cada vez mais: depois de ter identificado em Saint-Simon um pai, pregou aos sansimonistas o iminente advento de uma mãe, a quem se uniria. Enquanto esperava, um grupo de seguidores mais íntimos se retirou com ele em sua casa de Ménilmontant, em Paris, onde o comportamento excêntrico do estranho grupo chamou a atenção da polícia, que prendeu Enfantin. Ao sair da prisão, o carismático aluno de Saint-Simon convenceu os adeptos a se

transferirem para a Turquia, depois para o Egito e, por fim, para a Argélia.

Não obstante a sua extravagância, o grupo – composto prevalentemente por engenheiros formados na École Polytechnique – conseguiu promover a construção da linha ferroviária Paris-Lyon, que depois Infantin dirigiu pessoalmente, projetou o canal de Suez e o do Panamá, concebeu uma rede ferroviária imaginária, que cobriria todo o planeta, unificando toda a humanidade.

Tayloristas *avant la lettre*, os sansimonistas anteciparam a revolução dos *managers* acelerando a passagem do poder empresarial das mãos dos empreendedores às dos experts. Mas diferentemente dos sucessivos *managers* tayloristas e fordistas, os sansimonistas enfileiraram-se contra o *laissez faire* liberal e a democracia parlamentar, defendendo que a nova sociedade não teria necessidade de liberdade, mas apenas de uma ordem pacífica assegurada pela organização científica da indústria e de toda a economia.

O modelo de Charles Fourier

Esperando Godot. Todo dia um senhor de ar confiante se senta sozinho no mesmo restaurante parisiense onde o espera a habitual mesa de dois lugares: um para ele e outro para um convidado desconhecido que algum dia chegaria, mas que nunca chegou. “*Quel est le compagnon de jeu de celui qui joue seul?*”, se perguntaria Bernard Courtin.

O nosso confiante personagem à espera de seu Godot é François Marie Charles Fourier (1772-1837), nascido de família de comerciantes falidos durante a revolução, funcionário de banco e depois caixeiro-viajante.

Tal como Adam Smith, Fourier interessou-se em decifrar os sentimentos humanos, que aponta como fundamento de todo projeto social; mas, diferentemente de Smith, está convencido de que toda pessoa se nutre, por natureza, sentimentos e paixões que nada tem a ver com o egoísmo predador e com a concorrência impiedosa de todos contra todos. Da generosidade do cervejeiro e do açougueiro, Fourier espera a sua comida de todos os dias porque confia nos bons sentimentos humanos deles, naturalmente inclinados aos prazeres saudáveis da mesa, da generosidade, da sociabilidade, da brincadeira, da amizade, do amor. Isto é, nesses prazeres que dois séculos mais tarde Agnes Heller chamará de “radicais” porque consubstanciais à raiz do que nos torna humanos.

Fourier é o mais imaginativo, mas também o mais atual dos socialistas utópicos, porque antecipa a ideia de decadência de Illich e Latouche, as hortas urbanas e o *slow food* de Carlo Petrini, os projetos arquitetônicos de que participou Giancarlo De Carlo, o retorno à sabedoria das mãos artesãs de Zygmunt Bauman.

Falanges e falanstérios. Por mais sucesso que as ideias tecnocratas de Saint-Simon pudessem lograr entre os engenheiros da École Polytechnique, logo as ideias de Fourier tornaram-se convincentes aos adversários da industrialização e da industrialização metropolitana. Todos os aspectos da indústria que extasiavam os banqueiros e os empreendedores sansimonistas – a fé infinita em um progresso infinito, a racionalidade, a economia de escala, a estrutura piramidal das organizações *profit*, a parcelização do trabalho, a especialização das tarefas, a repetição, o heterocontrole, a despersonalização do trabalhador, atensão pela eficiência e a produtividade – repugnavam Fourier, que via neles outros fatores de infelicidade.

Nos sentimentos humanos do trabalhador, Fourier via uma propensão natural à propriedade

privada, à variedade das atividades, à autodeterminação dos ritmos e dos métodos, à relação amistosa com os próprios colegas. Por isso, ao gigantismo anônimo das fábricas e das metrópoles, tão caro a Saint-Simon, Fourier contrapunha “falanges” de 1.800 pessoas no máximo, medida ideal para salvaguardar tanto a privacidade de cada um quanto a convivência entre todos. Às arquiteturas anônimas e sadicamente incômodas das cidades industriais, pensadas e realizadas para exclusiva vantagem da especulação imobiliária, Fourier contrapõe os edifícios perfeitamente funcionais dos *phalanstères*, realizados com capital privado e por ele próprio desenhados para satisfazer as necessidades dos habitantes, sem luxo, mas sem renúncias.

Soluções do mesmo tipo, que evocavam os complexos monásticos medievais, já existiam desde o século XVIII, como se pode ver visitando a fábrica de seda de San Leucio criada pelos Bourbon ao lado do Palácio Real de Caserta. Todo falanstério projetado por Fourier é polifamiliar e equipado de serviços comunitários, incluindo creches para as crianças. Cada família é livre para se servir dessas estruturas coletivas ou se manter por si só. Toda habitação varia em tamanho e planta com base no gosto, rendimento, número e sexo dos familiares. Infelizmente, Fourier não viu realizado nenhum desses falanstérios, que foram, todavia, posteriormente construídos nos Estados Unidos, na Rússia, na Romênia e na Espanha.

Participação popular, autogestão, felicidade. À abolição da propriedade privada, cara a Enfantin, Fourier contrapõe uma participação popular e a posse moderada de bens móveis e imóveis. Os rendimentos de cada um podem vir seja do trabalho seja da posse de capitais. Os salários são proporcionais à capacidade do trabalhador individualmente, à responsabilidade intrínseca, à sua tarefa e à qualidade do trabalho que desempenha. Os lucros remuneram o capital em medida decrescente conforme aumenta a carteira de ações. O mérito é premiado segundo critérios caracterizados pela justiça. Fourier, de fato, odeia a igualdade absoluta não menos que o tédio.

Ao dirigismo tecnocrata do Estado planificador, Fourier contrapõe a autogestão das falanges. À monótona repetição das tarefas parcelizadas, contrapõe uma *job rotation* pela qual, durante a jornada, o trabalhador, à sua vontade, muda de tarefas e equipes (*séries*), alternando tarefas físicas com atividades intelectuais. À atribuição autoritária de tarefas por parte dos chefes Fourier contrapõe a escolha do trabalho por acordo entre os trabalhadores. Ao severo controle sobre os resultados exercido do alto contrapõe o rendimento assegurado pela motivação, que contribui com a possibilidade, por parte do próprio trabalhador, de ver realizado o seu produto. Ao conceito de produtividade, útil para o PIB e para o progresso da sociedade, contrapõe o crescimento do indivíduo, útil para a própria felicidade.

Sob esse aspecto, Fourier antecipa as recentes tentativas de substituir o PIB, tradicionalmente assumido como parâmetro de confronto entre vários países, pela FIB, felicidade interna bruta, ou pelo GNH, *gross national happiness*. É obrigatório citar, a propósito, a experiência já longa do pequeno Reino do Butão (cerca de 650 mil habitantes), localizado entre a Índia e a China, na cadeia do Himalaia, que calcula a sua FIB com base em quatro indicadores: qualidade do ar, saúde dos cidadãos, instrução e riqueza das relações sociais. Graças a esse índice, o pequeno Estado, que possui um PIB *per capita* de apenas 2.088 dólares, coloca-se na 8ª posição na classificação mundial dos países mais felizes. No seu território, ninguém morre de fome, não existem mendigos nem criminalidade, 90% da população tem acesso grátis à saúde e à instrução pública. Índices

análogos já são calculados em diversos países, do Canadá à Austrália, e são recomendados pelo relatório da *Commission sur la mesure des performances économiques et du progress social* (2009), composta por Joseph Stiglitz, Amarthia Sen e Jean Paul Fitoussi.

Mas voltemos ao modelo social proposto pelo nosso Fourier. Quem fará os trabalhos incômodos, sujos e ingratos? Na época, como agora, a maior parte dos trabalhadores ocupava-se da produção e da compra e venda de coisas inúteis ou custosas. Acima de tudo, por isso, é necessário reduzir quantitativamente esse tipo de mercadoria, eliminando os infinitos objetos fúteis e aqueles rapidamente obsoletos, impostos mais pela moda consumista e pela concorrência, que pela sua natureza gera desperdício. Móveis e roupas, por exemplo, são realizados não de forma esteticamente agradável, mas sobretudo de modo a durar muito e poderem ser consertados sempre que for preciso.

O trabalho mais duro e fastidioso é o manufatureiro: por isso, o horário de trabalho deve ser reduzido ao mínimo. As tarefas desprazerosas restantes devem ser feitas em rodízio e, quando se trata de trabalhos sujos, devem ser deixados para as crianças, que adoram se lambuzar.

Pequeno é belo. Para Saint-Simon, “grande é belo” e, para fazer grande, é necessário racionalidade e organização; para Fourier “pequeno é belo” e, para fazer pequeno, é necessário felicidade e harmonia. Não é da grande indústria que pode nascer a felicidade, mas da participação na vida simples das pequenas cooperativas.

Diferentemente de Saint-Simon e de Owen, Fourier está convencido de que a educação não pode modificar a natureza e as inclinações do indivíduo. Estas são imutáveis e incluem a busca do prazer, que, sendo totalmente legítima, deve ser levada em consideração pelos educadores porque o próprio Deus proveu a natureza humana de paixões e desejos. Porém, toda inclinação, mesmo se negativa, pode ser sublimada e direcionada à conquista da felicidade. Tudo se resume em colocar “*the right man in the right place*”, como dirá mais tarde Taylor: o homem certo no lugar certo. Todo trabalho é prazeroso para alguém. Tudo se resume em fazer de modo que a demanda e a oferta se encontrem, em vez de obrigar as pessoas a aceitarem tarefas indesejáveis e adaptarem-se aos ambientes contra a vontade.

A aprendizagem de um ofício por parte dos jovens deve ser conduzida através da alternância de estudo teórico e exercício prático. Seja no trabalho, seja no tempo livre, as mulheres têm os mesmos direitos dos homens e o mesmo grau de liberdade.

Fourier está convencido de que é necessário passar gradualmente dessas ideias inovadoras à sua realização prática, sem traumatizantes arroubos revolucionários. Serão os ricos e os governantes que, vindo a conhecer esses projetos sociais voltados à felicidade universal, agirão para realizá-los, financiando-os. Confiando na sua generosidade, Fourier os esperará todos os dias à mesa do habitual restaurante, preparado para dois comensais, um dos quais nunca virá.

Não obstante, morto Fourier, florescerão em várias partes do mundo obras concretas inspiradas nas suas ideias: nos Estados Unidos, foram construídas dezenas de falanstérios, assim como fez uma colônia anarquista no estado do Paraná, no Brasil.

O modelo de Robert Owen

Realista e visionário. Façamos agora de um iluminista humanitário, Robert Owen (1771-1858),

decidido a construir o paraíso na terra sem passar pela revolução mas apenas pelo uso da dupla arma da educação e da persuasão. No seu ensaio *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1880), Engels escreve:

Surgiu então como reformador um industrial de 29 anos, um homem com caráter de criança, simples, até mesmo sublime, e, ao mesmo tempo, líder nato como poucos. Robert Owen adotara como sua a doutrina dos materialistas do iluminismo, segundo a qual o caráter do homem é, de um lado, resultado da organização em que nasce e, de outro, das circunstâncias que o circundam durante sua vida e especialmente durante sua fase de desenvolvimento... Todo movimento social e todo real progresso na Inglaterra por parte dos trabalhadores está ligado ao nome de Robert Owen.

Na introdução ao volume antológico das obras principais de Owen, *A New View of Society and other Writings* [Uma nova visão de sociedade e outros escritos], G.D.H. Cole – cujo precioso *A History of Socialist Thought* [A história do pensamento socialista] com frequência mencionei – traça um rápido retrato do nosso utópico socialista:

Robert Owen, vendedor de loja e empresário, reformador industrial e pedagogo, socialista e pioneiro do sistema de cooperativas, dirigente sindical e laico, fundador de comunidades ideais e prático homem de negócios, foi uma espécie de enigma para seus contemporâneos, e ainda o é para os posteriores. Com certeza, ninguém fundou tantos movimentos, mesmo tendo um corpo de ideias tão simples e invariáveis. Seguramente, ninguém jamais foi ao mesmo tempo tão realista e tão visionário, tão amável e tão insuportável, tão ridicularizado e tão influente. E há poucas pessoas sobre quem se fale tanto, e cujos trabalhos, ao contrário, sejam tão pouco lidos.

Owen nasceu no lugar certo (a Inglaterra) e no momento certo (a primeira Revolução Industrial), assim como Bill Gates, Steve Jobs e Mark Elliot Zuckerberg, que nasceram nos lugares certos e no momento certo, quando teve início a primeira revolução da informática. Durante toda a sua vida, a obra e o pensamento de Owen visaram à solução dos problemas que a industrialização produzia junto com o progresso.

Nascido no País de Gales na família do seleiro e carteiro do vilarejo, frequentou a escola até os 9 anos; daí em diante, foi autodidata. Até os 18 foi ajudante e em seguida vendedor em várias lojas, depois do que se tornou empresário na tumultuada Manchester, a cidade mais industrializada do mundo de então. Terminada a experiência de pequeno empresário, com apenas 20 anos foi admitido com ótimo salário como diretor de uma das maiores e melhores tecelagens de Lancashire, com quinhentos funcionários. Sob sua direção, a empresa teve grande sucesso, a ponto de adquirir, por sua vez, as tecelagens de New Lanark, as maiores, mais modernas e famosas de toda a Escócia. Mostrando ter no amor as mesmas capacidades que tinha nos negócios, em 1799 casou-se com Carolina Dale, filha do fundador da New Lanark. Aos 28, tornou-se diretor e sócio da empresa que, naquela época, tinha 2 mil funcionários. Quinhentos desses trabalhadores eram crianças arrebanhadas já aos 5 ou 6 anos dos orfanatos das cidades vizinhas; muitos adultos eram semianalfabetos e alcoólatras; as famílias viviam amontoadas como aquelas de Londres e Manchester descritas por Engels; “a atividade deles”, como escreveu mais tarde o mesmo Owen, “era o furto e a receptação; o ócio e a embriaguez faziam parte de seus hábitos; a falsidade e o engano eram parte de seus costumes; as dissidências civis e religiosas eram suas práticas cotidianas: uniam-se apenas em torno de uma cuidadosa e sistemática oposição aos empregadores”.

New Lanark. Owen foi diretor da empresa até 1824 e, naquele quarto de século, transformou profundamente a fábrica e a cidade, fazendo delas um exemplo internacional de eficiência produtiva e progresso civil. Naqueles tempos, a ideia corrente entre os empreendedores era de que o

proprietário da fábrica era um déspota com plenos poderes sobre a vida dos funcionários, desde o nascimento até a morte. Dos assalariados, incluindo crianças, era extorquido o maior número de horas de trabalho ao dia em troca de uma remuneração que mal garantia a sobrevivência.

Owen era de opinião oposta: o trabalhador é, antes de tudo, um ser humano que deve ser instruído quando criança e valorizado quando adulto. Os lucros devem ser limitados de modo a reinvestir o excedente na melhoria da empresa. O sucesso econômico da empresa é diretamente proporcional ao bem-estar dos seus trabalhadores.

Em coerência com esses seus princípios, pagou os salários mais altos da Escócia, diminuiu o horário de trabalho diário para dez horas e meia, passou a só admitir crianças acima dos 10 anos de idade (as outras empresas empregavam também crianças abaixo dos 6 anos), criou um *Nursery Building* e uma *School for Children*, primeiras desse tipo no Reino Unido, talvez do mundo, que adotavam uma pedagogia sem punições e que, junto à prática, ensinavam não apenas leitura, aritmética, história e geografia, mas também história natural, música e arte.

Em New Lanark, a educação estava em primeiro lugar. Os habitantes gozavam de assistência médica gratuita, de um fundo para doenças e de um banco. A mercearia fornecia produtos alimentícios e domésticos a preços módicos.

Para valorizar o tempo livre dos adultos, Owen mandou construir aquilo que hoje chamamos de instituto polifuncional: o *Instituto para a Formação do Caráter* que, ao mesmo tempo, era escola, local de encontro, espaço para danças e concertos. “As três salas térreas”, dirá Owen no discurso inaugural, “serão mantidas abertas para o uso dos adultos da cidade, os quais devem ter à sua disposição todas as condições para ler, escrever, fazer contas, costurar e jogar, conversar e passear. Duas noites por semana serão dedicadas à dança e à música, e nessas ocasiões todo o conforto será oferecido àqueles que prefiram estudar ou dar continuidade a quaisquer das atividades feitas nas outras noites”.

Com tais métodos, bem distantes da administração patronal habitual na época, New Lanark tornou-se a cidade de melhor qualidade de vida de toda a Grã-Bretanha, onde as crianças cresciam livres e bem-educadas, pouquíssimos eram os filhos ilegítimos, não havia bêbados, a motivação dos operários era altíssima e suas relações com Owen eram ótimas. Ao mesmo tempo, New Lanark tornara-se o maior centro produtivo de produção e comércio de algodão de toda a Inglaterra, tão famoso que milhares de pessoas, inclusive o futuro czar da Rússia, foram visitá-lo.

Ainda que as ideias de Owen fossem vantajosas mesmo aos lucros dos acionistas, impô-las ao conselho administrativo era uma contínua batalha. Em 1824, quando New Lanark já tinha 2.500 funcionários e era o maior centro produtor de algodão de toda a Grã-Bretanha, Owen cansou-se e abandonou para sempre a direção da empresa, que passou de mão em mão até 1968, ano em que a fábrica fechou definitivamente as portas.

Todo o complexo foi declarado pela Unesco “patrimônio da humanidade”, e quem chega a New Lanark entra em um sonho petrificado em que parece retroceder ao início do século XIX e, ao fechar os olhos, tem a sensação de escutar, junto do contínuo correr do rio Clyde, o bater de centenas de teares movidos pela força hidráulica, a alegre conversa dos jovens que saem em massa da “casa da inteligência”, o animado e apaixonado discutir das comissões paritárias, responsáveis pela organização do trabalho e da vida cotidiana.

O sal da terra. Nos 25 anos em que dirigiu New Lanark, à medida que a fábrica e a vila

cresciam, Owen estruturava o seu modelo, do qual nasceria seja o cooperativismo seja o socialismo. Por isso, ele permanece o mais interessante entre os utópicos, o único que conseguiu realizar os projetos visionários, certamente o mais rico em interesses e saberes.

De personalidade criativa, possuía imaginação, independência dos juízos alheios, combatividade, tenacidade, visão prospectiva, tudo que desembocou em presunção, obstinação e, durante os últimos anos, no espiritualismo, temperados, porém, pela tolerância, pela disponibilidade, pela simplicidade, pelo desinteresse, pela generosidade, pelo amor incondicional aos pobres e aos explorados, convencido até o último minuto de poder substituir o “velho mundo imoral” por um “novo mundo moral” igualitário e harmonioso. Em suma, um humaníssimo e presunçoso social-iluminista que chega a considerar-se pai de toda a humanidade, “uma daquelas pessoas que incomodam”, como diria Leslie Stephen, “mas que são o sal da terra”.

Enquanto ao redor dele pululavam as fábricas impiedosas e os imundos bairros operários descritos por Engels e Dickens, todas as lutas, as experiências e projetos de Owen nasciam com o ideal de resgatar aquele mundo brutal de modo a criar, exatamente por meio da tecnologia e da indústria, um mundo novo povoado por uma aristocracia composta pelos operários. Enquanto os falanstérios de Fourier deveriam servir como oásis *vintage*, onde perpetuar a genuína cultura rural e artesã, as fábricas e as cooperativas de Owen deveriam criar um industrialismo ético para contrapor-se ao invasivo industrialismo predador. E enquanto nos falanstérios se repetia a liturgia civil da instituição matrimonial e da família patriarcal, Owen – mesmo sendo marido fiel e pai terníssimo – pregava um sistema totalmente comunitário, livre dos laços burgueses seja do matrimônio, seja da família.

No seu ativismo frenético, no seu altruísmo generoso, na sua busca pelos sonhos do socialismo para transformá-los em realidade, dando sempre o máximo em sua vida, encontramos os traços de todos os grandes líderes carismáticos, fundadores de mundos novos: de Louis Pasteur com o seu laboratório parisiense a Anton Dohrn com a sua estação zoológica napolitana, de Giovanni Guccia com o seu círculo matemático de Palermo a Mahatma Gandhi com os seus salvadores jejuns indianos: todos pessoas que incomodaram e que, sendo assim, foram o sal da terra.

Uma nova concepção de sociedade. Em New Lanark, Owen conferiu uma forma racional à sua aversão aos excessos da concorrência industrial, aos abusos da organização do trabalho, aos danos causados pelas doutrinas religiosas coniventes, ao egoísmo dos empreendedores burgueses.

Em 1813, publica *A New View of Society, or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character* [Uma nova visão de sociedade, ou ensaios sobre o princípio de formação do caráter humano], quatro ensaios respectivamente endereçados a um honrado parlamentar, ao povo britânico, aos empreendedores e ao rei. As ideias básicas que Owen procura transmitir e pretende aplicar são tão simples quanto revolucionárias para aqueles tempos.

O dado irrefutável, de partida, é que o “homem nasceu com o desejo de conseguir a felicidade, desejo que é principal impulso de todas as suas ações, que permanece por todo o arco da vida e que geralmente é chamado de interesse pessoal”. Miséria, sujeira, agressividade, criminalidade, violência são efeitos nocivos da educação recebida, do tipo de trabalho a que se é obrigado, da degradação ambiental em que se é condenado a viver. É necessário combater as falsas ideias da burguesia e de todas as igrejas cristãs que imputam ao indivíduo as suas patologias de caráter: “o caráter do homem é moldado pelas circunstâncias, não por ele”, e as circunstâncias dependem

exclusivamente da formação e do ambiente, os dois fatores responsáveis pelo comportamento antissocial seja dos ricos, seja dos pobres. A educação e o ambiente permitem mobilidade a qualquer um: “crianças de qualquer classe social do mundo podem tornar-se, em curto período de tempo, homens pertencentes a qualquer outra classe.”

A formação deve ser confiada sobretudo ao Estado, que deve formular os planos educacionais “de modo que as crianças adquiram desde a mais tenra infância todos os bons hábitos... Deve-se, então, oferecer-lhes uma educação racional, e o seu trabalho deve ser direcionado a um objetivo útil... Hábitos e educação darão também, com o menor número possível de exceções, saúde, força e vigor ao corpo, porque a felicidade do homem não pode fundar-se senão na saúde do corpo e na serenidade do espírito”.

A tecnologia e a fábrica são invenções extraordinárias do gênio humano, mas devem ser libertadas dos efeitos danosos da exploração desumana dos trabalhadores, da concorrência impiedosa teorizada pelos economistas clássicos, da ganância dos empreendedores, do estresse que induz à agressividade. A produtividade e o sucesso de uma empresa dependem do bem-estar dos trabalhadores na fábrica e na vida. A cota de lucro reservada aos empreendedores deve ser limitada aos 5%; todo o resto deve ser destinado aos melhoramentos da fábrica e do bairro operário.

Owen tem ideias claras:

Na base da experiência de toda uma vida dedicada a esse problema, não hesito em dizer que gradualmente se pode ensinar os membros de qualquer comunidade a viver sem preguiça, sem pobreza, sem crimes e sem punições: porque cada uma dessas coisas é resultado de erros nos vários sistemas em vigor no mundo. São todas consequências inevitáveis da ignorância.

Bastaria, portanto, que todos os empreendedores seguissem o exemplo de New Lanark e eis que a desordem, o alcoolismo, a preguiça, o boicote, as greves dariam lugar à harmonia, à eficiência, à prosperidade, à felicidade.

Emancipar o mundo. Owen está convencido de que, para obter os resultados esperados, é necessário dialogar com as partes antagônicas: nenhum interlocutor é inexpugnável se for adotada uma paciente argumentação. Por isso, depois dos seus apelos de 1813, torna-se cada vez mais insistente e explícito ao declarar de que lado está alinhado e o que se deve pretender para obter uma sociedade mais justa. Os que condena são os empreendedores surdos aos seus pedidos e as igrejas cúmplices das injustiças burguesas.

De agora em diante, procurará solicitar, de todas as maneiras, as intervenções normativas necessárias para se combater o espírito, presente em toda classe produtiva, que tende a destruir “aquela sinceridade aberta, honesta, sem a qual o homem não pode fazer feliz os outros nem a si mesmo”. Pede, então, ao governo que obrigue por lei a redução do horário de trabalho a doze horas diárias, incluindo a hora para as refeições; que proíba as indústrias de admitir crianças analfabetas; impedir que crianças abaixo de 12 anos trabalhem mais de seis horas ao dia.

Em 1817, inicia um ciclo de conferências explosivas, acompanhadas de *press-releases* insistentes por meio dos quais denuncia, sem pruridos hipócritas, todos os danos da industrialização selvagem, defendendo com espada em punho a necessidade de refundar a partir do zero a ordem social.

No início das guerras napoleônicas – ressalta ele – a força de trabalho da Inglaterra e da Irlanda juntas totalizavam 5 milhões de trabalhadores, coadjuvados por uma limitada força mecânica; ao final das guerras, os trabalhadores empregados já eram 6 milhões, mas a força mecânica crescera

de tal maneira que agora equivalia a outros 150 milhões de operários. Daí uma crescente superprodução, uma estagnação do consumo, uma assustadora desocupação, uma miséria mais espalhada. Daí também a necessidade de emancipar o mundo “de seu longo fardo de discórdias, erros, delitos e misérias”.

Ateísmo, cooperação, rejeição da violência. Um instrumento válido, segundo Owen, seria a constituição de vilas populares em que reinasse a unidade e a ilimitada cooperação recíproca. Mas, para realizar essas felizes condições, é necessário libertar o povo da ação nefasta exercida pelas religiões:

Em todas as religiões que até agora foram inculcadas na mente dos homens, a todas as suas concepções fundamentais conectaram-se firmemente profundos, perigosos e deploráveis princípios de desunião, divisão e separação; inevitáveis consequências daqueles efeitos assustadores que as animosidades religiosas infligiram a todas as épocas passadas do mundo com tão absoluta intransigência e com zelo tão ensandecido e furioso.

Em 1818, com apelos calorosos volta a invocar medidas protetoras para o trabalhador “obrigado pela dura realidade a trabalhar catorze, dezesseis ou até dezoito horas por dia, em tarefas que frequentemente excluem qualquer noção de conforto, que são muitas vezes insalubres e igualmente desagradáveis para a natureza humana”.

Um agricultor jamais obrigaria ao trabalho potros ou bezerros ainda jovens; um industrial, ao contrário, não tem escrúpulos em empregar crianças pequeníssimas em condições nocivas à sua saúde:

Essas crianças são assim condenadas a uma rotina interminável de trabalho confinado... enquanto tudo ao seu redor conspira para tornar depravado e perigoso o seu caráter moral... E além disso, observem os fracos, pálidos e miseráveis tecelões de linho ou de algodão, que em idade precoce são condenados a fazer o mesmo trabalho por catorze ou quinze horas por dia durante todo o ano, indo trabalhar no inverno antes do amanhecer e voltando quando já está escuro há muito tempo.

Owen está convencido de que nem os empregadores nem os trabalhadores são responsáveis pelas iníquas desigualdades criadas pela industrialização, porque todo comportamento errado deve ser atribuído à educação recebida e aos educadores, e não àqueles que não a receberam. Por isso, na primavera de 1819, lança um apelo diretamente às classes trabalhadoras, afirmando que muitos empreendedores desejam melhorar as condições dos operários; que, por causa da má educação recebida, não sabem como fazê-lo; que, para resgatar a sociedade dos males em que caiu, é necessário evitar a ira e a violência; que, na realidade, os ricos e os pobres, os governantes e os súditos têm o mesmo interesse; que o conhecimento finalmente correto da natureza humana bastará para iniciar uma vida nova e racional da sociedade, sem qualquer necessidade de recorrer à violência.

Em 1º de maio de 1820, Owen apresenta um relatório à condessa de Lanark com suas propostas para aliviar a indigência, eliminar o descontentamento, criar o pleno emprego, melhorar o caráter e as condições dos trabalhadores, diminuir as despesas de produção e consumo, criar mercados capazes de absorver toda a produção. A panaceia parte do pressuposto, já enunciado por Smith e depois retomado por Marx, que, por mais galopante que seja o progresso tecnológico, “a unidade de medida natural de valor é, em princípio, o trabalho humano, ou as forças humanas manuais e mentais conjuntas que são chamadas à ação”. Segue-se um longo e detalhado plano para instaurar o novo mundo moral: o modelo socialista.

New Harmony e Quinwood. Mas o sol do futuro custou a surgir. Em 1824, desiludido com a sociedade recalcitrante às suas sugestões, cansado de enfrentar dia após dia as contínuas barreiras impostas pelos sócios e pela burocracia, Owen arruma as malas, reúne os filhos, compra a vila comunitária de New Harmony em Indiana, Estados Unidos, e, junto de uma chusma heterogênea, rumo em direção à “atmosfera relativamente incontaminada” dos Estados Unidos.

Lá permanecerá até 1929 quando, extenuado pelas discórdias mesmo tragicômicas provocadas pela organização da cooperativa, deixa a direção dela aos seus filhos e volta para a Inglaterra. Tinha 58 anos, trazia os sinais de experiências felizes e violentas derrotas, estava pobre de novo por ter investido na aventura americana todo seu grande patrimônio. Também não desistirá do sonho de criar uma New Lanark ainda mais próspera, livre e feliz: em 1839, fundou, em Hampshire, uma nova cooperativa – Quinwood ou Harmony Hall – que teve o mesmo fim inglório da experiência americana.

Sindicalismo e paranoia. O retorno à Inglaterra traria a Owen uma entusiástica surpresa. Na sua falta, precisamente com base no seu ensinamento, os operários deram vida a numerosas cooperativas tanto de trabalho quanto de consumo e tornaram-se conscientes de que, do modo como as coisas estavam, o progresso seria usufruído sempre e apenas pelos empregadores.

Onde quer que fossem invocadas reformas, os construtores, os têxteis, e os metalúrgicos acabavam por se agregar em associações sindicais cada vez mais belicosas; tornava-se cada vez mais evidente a falta de um líder capaz de guiar essa onda crescente. Owen empenhou-se a fundo na organização sindical e rapidamente foi considerado pelos cooperados e pelos sindicalistas como o líder mais eminente para libertar o movimento operário do assistencialismo do governo e do paternalismo dos empreendedores. Assim teve início a sua quarta vida socialista – a sindical – depois do aprendizado em Manchester, da direção de New Lanark e do interregno americano de New Harmony.

Em 1832, depois de longas lutas operárias, o parlamento aprovou o *Reform Act* com o qual a cota dos cidadãos com o direito de voto foi elevada para um a cada seis homens adultos, em relação a uma população de cerca de 14 milhões. Owen ficou profundamente desiludido com isso e chegou à conclusão de que era impossível obter reformas através de uma ação corporativa de todos os homens de boa vontade, trabalhadores e empregadores, irmanados no desejo de moralizar conjuntamente o mundo industrial. Visou a uma confederação de todas as associações sindicais e, em 1834, assumiu a presidência daquilo que, dali em diante, seria o sindicato por excelência: a Grand National Consolidated Trades Union, que já na primeira semana de constituição obteve meio milhão de adesões.

A palavra *socialismo*, como dissemos, fez a sua primeira aparição na *Co-operative Magazine*, o jornal que difundia as ideias de Owen, e uma onda de greves muito duras sacudiu grande parte das indústrias inglesas. A reação dos empregadores foi violenta: de um lado, a resistência operária foi enfraquecida com os locautes; do outro, a simples filiação ao sindicato era objeto de repressão judicial por parte do Estado. Em um ano, a grande união sindical ruiu.

Owen renunciou ao cooperativismo, dando vida à National Union of the Industrious Classes, que visava à criação de “vilas de cooperação”, e, depois, em um movimento cada vez mais alucinado, deu vida à Society of Rational Religionists, cujos membros, por ironia do destino, de 1841 em diante se autodefiniram “socialistas”. Eles mandaram missionários por todo o país e, para difundir

o discurso oweniano, fundaram escolas e “salões da ciência”, sociedades de mútuo socorro e instituições sociais variadas.

Nesse ponto, a trajetória descendente de Owen já havia se iniciado: depois de ter desmascarado toda a crueldade do modelo manchesteriano de industrialização, depois de ter demonstrado que a eficiência empresarial depende do bem-estar dos trabalhadores e não de sua exploração, depois de ter afirmado a importância de uma educação laica e racional, depois de ter demonstrado como se organiza uma grande cooperativa e um grande sindicato, depois de ter feito tudo isso, gastando a vida inteira e dela recebendo em troca sobretudo desilusões, Owen adentrou uma forma exaltada de espiritualismo que beirava a paranoia.

Mas, como disse G.D.H. Cole, o maior historiador do socialismo, “poucos homens exerceram influência maior ou mais benéfica; e ninguém mais do que ele empenhou corpo e alma a serviço da própria fé”.

O modelo cartista

Referindo-se às tentativas de união que precederam a Primeira Internacional, Engels recorda que “a história dessas associações é uma longa série de derrotas dos operários, interrompidas por algumas vitórias isoladas”. Em momentos de particular agitação, o antagonismo alimentado por essas associações e levado à beira do desespero terminou em atos de extrema violência, condenados por Engels. Porém, esse impulso reivindicatório permitiu, em 1836, o nascimento de um movimento operário, depois transformado na Associação Nacional Cartista, que dominaria a cena inglesa até os anos 1870. Em 1838, graças a essa associação, mais de um milhão de pessoas, prevalentemente operários, firmaram uma petição que foi apresentada à Câmara dos Comuns sob a forma de *People's Charter* (“Carta do Povo”). O movimento, que por isso foi chamado “cartista”, tinha como líder o advogado e jornalista de origem irlandesa Feargus O'Connor. A petição reivindicava seis pontos: a garantia de voto a todos os homens a partir dos 21 anos, mentalmente saudáveis e de ficha limpa; o voto secreto para proteger o eleitor no exercício do seu direito de voto; nenhuma obrigação de propriedade para ser candidato como membro do parlamento; subsídios parlamentares para permitir a todos os trabalhadores de servir o Estado sem ser penalizados economicamente; revisão dos distritos eleitorais para que cada deputado representasse o mesmo número de eleitores; parlamento eleito anualmente para evitar corrupção.

Sem êxito, a petição foi reapresentada em 1842 com outros três milhões de assinaturas, mas nem dessa vez foi levada em consideração. Isso desencadeou revoltas violentas, sobretudo em Birmingham e em Newport.

Por isso, no mesmo ano de 1842, o parlamento se viu obrigado a aprovar uma lei que proibia o trabalho nas minas a mulheres e crianças menores de 10 anos; em 1844, aprovou outra lei com a qual reduzia a seis horas e meia a jornada de trabalho de crianças de até 13 anos de idade para permitir que estudassem; em 1847, aprovou uma terceira lei por meio da qual fixou-se em dez horas a jornada de trabalho das mulheres. Mas será necessário esperar pelo *Ballot Act* de 1872 para que fosse acolhida a maior parte das reivindicações cartistas.

É preciso ter em mente, contudo, que muitas dessas conquistas dos trabalhadores permaneceram no papel porque, na realidade, os empregadores continuaram a deter toda a força contratual para impor horários e condições mais pesadas.

Esvaziado seja por essas reformas, seja pela difusão de certo bem-estar, o movimento cartista perdeu força, e suas ideias confluíram em um movimento socialista mais amplo. A sua pouca contundência deveu-se à inexperiência dos líderes e sobretudo à coexistência conflituosa, na mesma associação, de duas almas que dividiriam, desde então, todos os movimentos e partidos de esquerda em toda parte do mundo: a ala socialista, gradualista, reformista, bondosa, e a ala comunista, combativa, intransigente, revolucionária.

Outros modelos socialistas

Quase todos nascidos em famílias da pequena burguesia, quase todos autodidatas, os socialistas utópicos tinham em comum uma posição moderada e uma aversão à violência revolucionária, mas se dividiam em suas posições com relação ao sufrágio universal, às greves, à religião, à prudência a ser adotada e às soluções que preferiam. De resto, não era fácil, em um contexto de mudanças radicais, definir com precisão suas ideias, suas apostas, seus inimigos, seus aliados e suas táticas. Tome-se o caso de Gustave Flaubert: enquanto ainda estava em curso a violentíssima experiência da Comuna de Paris, o autor de *Madame Bovary*, escrevendo a respeito dela a George Sand, em abril de 1871, define-a como “a última manifestação da Idade Média”, uma vez que a democracia representa a “negação do direito” devido ao qual “o povo está eternamente na minoridade”. A culpa disso tudo é a instrução: uma vez que “o sonho da democracia é elevar o proletário ao nível da estupidez burguesa... A instrução pública não fará senão aumentar o número de imbecis. Quanto ao sufrágio universal, ele “é mais estúpido que o direito divino”.

Louis Blanc: capacidade e necessidades. Entre os socialistas utópicos, encontramos figuras como o moderado Louis Blanc (1811-1882), filho de um alto burocrata, precursor do moderno socialismo democrático, que em economia defendia o pleno emprego, a eliminação da concorrência, o Estado “banqueiro dos pobres”; na organização do trabalho defendia a adoção de tecnologias avançadas e a eleição dos dirigentes por parte dos trabalhadores; na sociedade defendia a discussão pacífica e o sufrágio universal por frustrar a luta de classe criando um Estado novo, a quem confiar a planificação econômica e a gestão de todos os serviços sociais. A máxima por ele criada, “de cada um segundo as suas capacidades; a cada um segundo as suas necessidades”, marcará toda a mitologia socialista e coincidirá com a idêntica máxima atribuída a Marx.

Sempre na França, o católico Philippe Joseph Benjamin Buchez (1796-1865) defende o cooperativismo enquanto o cristão Constantin Pecqueur (1801-1887), consciente de que os operários jamais conseguirão juntar os grandes capitais necessários à criação de grandes empresas, encarrega o Estado do ônus do investimento e da direção.

Flora Tristan: igualdade de gêneros. Há, também, Flora Célestine Thérèse Tristan (1803-1844), a única figura feminina de grande destaque na história do socialismo utópico, combatente apaixonada, testemunha ocular da condição operária na França e em Londres, autora, em 1843, da *Union ouvrier*, o primeiro projeto de uma Internacional dos trabalhadores em que propõe “reconhecer, em princípio, a igualdade de direito entre homens e mulheres como único meio para estabelecer a unidade humana”.

Lamennais: um não socialista. E, ao lado de uma mulher, um padre: Hugues Félicité Robert Lamennais (1772-1854), um não socialista, opositor ferrenho do sufrágio universal entendido como instrumento para conquistar a emancipação econômica e social.

Félicité nasceu em uma família mais que favorecida, que tinha uma rica biblioteca onde ele se formou como cultíssimo autodidata. Aos 44 anos, foi ordenado sacerdote e, mais tarde, fundou uma ordem religiosa. O seu pensamento mudou radicalmente depois de uma grave doença que o acometeu perto dos 60 anos. Mantendo ideias muito conservadoras, aplaudiu a restauração bourbonica, pregou a total submissão à autoridade do papa; depois, entretanto, se bateu por uma absoluta liberdade religiosa, obtendo uma condenação por parte do papa com a encíclica *Mirari vos*. A reação de Lamennais foi *Paroles d'un croyant* [Palavras de um crente], um livro de grande paixão civil contra os reis, os nobres e os governos opressores do povo, um apelo aos trabalhadores para mobilizar-se contra esses opressores de modo a conquistar o sufrágio universal e salários justos, realizando na terra uma fraternidade global.

Com o livro *De l'esclavage moderne* [A escravidão moderna], Lamennais procura demonstrar que o egoísmo do mundo é obra de Satanás e que, por causa do egoísmo satânico dos ricos, o assalariado atual caminha em direção a uma situação pior que aquela a que eram submetidos os escravos de antigamente. As relações entre trabalhadores e empregadores não são melhores que as que existiam entre servo e patrão. As palavras de ordem do Iluminismo – igualdade, liberdade, justiça – são letra morta. É necessário, por isso, lutar para ganhar o direito de livre associação, para abolir os privilégios e monopólios, para obter os créditos necessários ao financiamento das cooperativas. Isso não legitima a rebelião violenta, requer sim uma solução gradual que passa pela valorização do sufrágio universal, em uma perspectiva na qual os direitos e deveres se fundem na relação Deus-homem.

Propriedade privada e direito de sucessão são inalienáveis. É necessário, aliás, estender a propriedade de modo que todos possam usufruí-la, sempre considerando, porém, que Deus e a natureza fizeram os homens desiguais, daí que nenhuma organização humana poderá suprir as desigualdades. Mas é possível uma perfeita igualdade política, desde que se tenha sob rígido controle a ação dos deputados e dos administradores.

As ideias cada vez mais “socialistas”, expostas no livro *Le pays et le gouvernement* [O país e o governo] (1840), custaram a Lamennais um ano de cárcere. Mas, depois da Revolução de 1848, foi eleito para a assembleia constituinte e, seis anos depois, morreu sem reconciliar-se com a Igreja. O primeiro “socialista cristão” da história do socialismo foi sepultado sem rito religioso, na presença de uma enorme multidão vinda de toda parte para lhe prestar homenagem.

O modelo de Pierre-Joseph Proudhon

Um camponês anárquico. Entre todos os nobres pais do socialismo e do anarquismo, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) é talvez o único de origem humilde, tendo nascido em uma família de camponeses muito pobre. Ter, mais tarde, trabalhado como ajudante de tipógrafo e, depois, sido revisor de originais permitiu-lhe obter como autodidata uma cultura vasta e clássica. A origem camponesa representa um dos fatores determinantes, ancestral, de seu pensamento, emergindo nos seus escritos toda vez em que privilegia as atividades agrícolas e os ofícios em relação às industriais, rejeita as grandes empresas e as grandes burocracias, preferindo os pequenos grupos de

trabalho; atribui a centralidade socioeconômica à família, estabelece a inutilidade de um governo central tanto para a economia quanto para a política, invoca a solidariedade livre e espontânea, dispara ódio contra os intelectuais, abraça o anarquismo mais ainda que o socialismo, defendendo que “a anarquia é uma forma de governo ou de constituição na qual a consciência pública e privada, formada pelo desenvolvimento da ciência e do direito, basta para manter a ordem e garantir todas as liberdades”.

E, de certo modo, anarquista também é sua vasta produção de livros, opúsculos, diários e anotações, nos quais as contradições, de estilo elegante, são, todavia, tão frequentes a ponto de tornar difícil a reconstrução de uma linha coerente de pensamento. Ele mesmo, contudo, vangloriava-se de não ser sistemático e de amar um mundo ordenado pela desordem, em que nada é planejado, menos ainda as revoluções.

Anarquia positiva. Aos 30 anos, no ensaio *De la célébration du dimanche, considéré sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité* [A celebração do domingo, considerado nos relatórios da saúde pública, a moral, as relações de família e da cidade] (1839), deseja “encontrar um estado de igualdade social que não seja nem comunismo, nem despotismo, nem fracionamento, nem anarquia, mas liberdade na ordem e independência na unidade”. Aos 54 anos, no ensaio *Do princípio federativo* (1863), escreve:

Como variante do regime liberal, indiquei a anarquia ou governo de cada um a partir de si mesmo, em inglês *self-government*. A expressão governo anárquico implica um tipo de contradição, a coisa parece impossível e a ideia, absurda. Não há aqui nada a fazer além de rever o termo; a noção de anarquia, em política, é racional e positiva como nenhuma outra. Ela consiste no fato de que, uma vez reconduzidas as funções políticas às funções da produção, a ordem social resultaria somente do fato das transações e das trocas. Cada um então poderia dizer-se autocrata de si próprio. O que é o extremo oposto do absolutismo monárquico.

Mas depois admite: “Apesar da poderosa reivindicação de liberdade, nem a democracia nem a anarquia na plenitude e integridade de suas ideias foram realizadas em nenhum lugar.”

No fim das contas, me agrada pensar que a sua concepção mais autêntica de sistema político esteja contida na seguinte afirmação: “A república ideal é uma anarquia positiva. Não é nem liberdade subordinada à ordem nem liberdade aprisionada na ordem. É liberdade livre de toda estirpe, superstição, preconceito, sofisma, usura, autoridade: é liberdade recíproca, não liberdade limitada; a liberdade não é filha, mas mãe da ordem.”

Todo governo é prevaricação. A conquista dessa liberdade requer justiça que, por sua vez, consiste na *reciprocidade*. Escreve em seu ensaio *Solution du problème social* [A solução do problema social]: “A reciprocidade no cosmo é o princípio da existência; na ordem social é o princípio da realidade social a fórmula da justiça. Ela tem sua base no eterno antagonismo das ideias, das opiniões, das paixões, das capacidades, dos temperamentos, dos interesses. É a própria condição de vida.”

Para alcançar a plena liberdade, é necessário retomar a revolução e sobretudo a constituição republicana de 1793, que nunca entrou em vigor; é necessário entender como foi possível, depois de tanto derramamento de sangue para abater o absolutismo, que o povo francês tenha se visto outra vez sob o poder não menos opressivo do Diretório antes, do Consulado depois e, por fim, do Império.

O fato é que capitalismo, governo e Igreja são três cabeças da mesma besta, segundo Proudhon.

A concepção econômica de capitalismo, a concepção política de governo e a concepção teológica de Igreja são três conceitos idênticos, ligados de modos diferentes. Atacar um só deles equivale a atacar todos. Aquilo que o capital faz ao trabalho e o Estado, à liberdade, a Igreja faz ao espírito. Essa trindade de absolutismo é nociva na prática tanto quanto na filosofia. Os meios mais eficientes para oprimir o povo seriam simultaneamente suprimir e escravizar o corpo, a vontade e a razão.

A democracia, direta ou indireta, por si não garante justiça. O governo, toda forma de governo, reduz-se à prevaricação, como é martelado nessa famosa passagem tirada de *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* [Ideia geral da Revolução no século XIX] (1851):

Ser governado significa ser visto, inspecionado, espiado, dirigido, legislado, regulamentado, vedado, doutrinado, catequizado, controlado, avaliado, valorado, censurado, comandado por parte de seres que não têm nem o título, nem a ciência, nem a virtude para fazê-lo. Ser governado quer dizer ser, em todas as ações, em todas as transações, em todo movimento, anotado, registrado, pesquisado, tarifado, carimbado, apostilado, alertado, cotado, coletado, patenteado, dispensado, autorizado, impedido, reformado, endireitado, corrigido. Quer dizer ser taxado, adestrado, extorquido, explorado, monopolizado, subtraído, sugado, enganado, roubado, e, à menor resistência, à primeira palavra de lamento, reprimido, multado, vilipendiado, perseguido, caçado, maltratado, assassinado, desarmado, algemado, preso, fuzilado, metralhado, julgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traído, e, além disso, escarnecido, ridicularizado, injuriado, desonrado, tudo sob o pretexto da utilidade pública e em nome do interesse geral.

A propriedade é um furto? Para evitar que a sociedade se submeta a um poder autoritário, é necessário prescindir completamente das associações e das representações: mesmo que eleitos em sufrágio universal, os representantes terminam fatalmente por centralizar o poder nas suas mãos, exercendo-o de modo despótico. Não são necessários órgãos centrais, planejamentos estatais, projetos nacionais, comissões de técnicos e de especialistas: cada pequeno grupo, cada núcleo familiar é plenamente capaz de autogovernar-se e de acordar com os outros núcleos o próprio espaço de liberdade em um regime de reciprocidade, de *mutuellisme*. O amor pela família, o desejo de melhorar-lhes o destino representam a motivação e o incentivo mais eficaz ao trabalho.

É necessário, porém, que toda família possa dispor de uma cota suficiente de propriedade privada e que possa transmiti-la aos seus herdeiros. Exceto nesse caso e nessa medida, a propriedade é um furto: “*La propriété, c’est le vol*”, como dirá no ensaio do *O que é a propriedade?*, de 1840.

O que não significa comunismo, nivelamento do ganho, igualdade econômica: a justiça recíproca postula que trabalhos diversos sejam compensados de modo diverso, como o povo compreende imediatamente. O que é condenada é a injustiça que faz um trabalho ser superavaliado com base em privilégios ou monopólios. A mesma concorrência que no regime capitalista resolve-se em detrimento dos trabalhadores, em uma situação anárquica se tornaria livre emulação entre trabalhadores livres. A fórmula de Louis Blanqui, “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”, é corrigida no sentido de “a cada um segundo o trabalho feito e a condição contratada”.

Quanto à organização do trabalho, o que Proudhon reputa indispensável e suficiente é um crédito bancário gratuito que permita a cada família empreender as próprias atividades: “Aquilo de que temos necessidade, aquilo que eu peço em nome de todos os trabalhadores, é a reciprocidade, a equidade na transação, a organização do crédito.” Obtido o crédito, toda família de trabalhadores sabe organizar-se sozinha sem nenhuma ingerência do Estado ou de outros sujeitos. O próprio Proudhon demonstrou essa autonomia aprendendo por conta própria contabilidade, administração, comércio, chegando até mesmo a escrever um *Manuel du spéculateur à la bourse* [Manual de

especulação no mercado de ações] (1853).

Misógino e antissemita. Amava Rousseau e, igualmente, amava a natureza. À semelhança de Marx, considerava maléfica a religião e as igrejas, sobretudo a católica, julgava absurda a teologia; à diferença de Marx, acreditava na existência de Deus, amava a pequena burguesia, o pequeno proprietário de terra, o pequeno comerciante e auspiciava a aliança deste com o proletariado.

Em 1856, a feminista Jenny d'Héricourt, com o artigo intitulado *La Femme affranchie, réponse à MM. Michelet, Proudhon* [O senhor Proudhon e a questão das mulheres], acusou-o de misoginia. No ano seguinte, o anarquista Joseph Déjacque, operário e poeta, que havia militado nos Estados Unidos e na Europa, repetidamente preso pelas suas ideias e pelas suas poesias subversivas, publicou o panfleto *De l'Être-Humain mâle et femelle – Lettre à P. J. Proudhon* [O ser humano masculino e feminino – Carta a P.J. Proudhon], em que se referia a Proudhon como “libertário” e novamente o acusava de misoginia, portanto incoerente em relação às suas professadas ideias anárquicas. Proudhon respondeu à Héricourt, mas não consegui localizar o texto de seu artigo, hoje desaparecido. Ao contrário, ao que parece, não respondeu a Déjacque. Para explicar seu comportamento talvez mais patriarcal que misógino, recorro a G.D.H. Cole, que, na sua já citada *A History of Socialist Thought*, diz a propósito:

Fiel à sua mentalidade camponesa e à sua fé na família como unidade fundamental da vida social, ele era contrário às ideias de muitos socialistas seus contemporâneos em relação à emancipação feminina. Para ele, o lugar da mulher era a casa –, isto é, a casa camponesa onde a mulher tinha uma tarefa fundamental como parceira (mesmo que em grau inferior) do marido no trabalho dos campos e nas múltiplas atividades da grande família camponesa.

Por isso, ele afirmava a superioridade do homem enquanto chefe do grupo familiar.

Permanece, porém, outra grave acusação: a de antissemitismo. Em um artigo de 1862, Proudhon, falando de forças ocultas prestes a dividir a Europa e todo o planeta, escreve: “É uma nova espécie de feudalismo imperialista e comunitário, que chega à propriedade, à indústria, de que a bancocracia judaico-sansimonista, mais que a Igreja, será a alma.”

Um testemunho confiável, vindo de Stewart Edwards, editor dos *Escritos escolhidos de Pierre-Joseph Proudhon*, segundo o qual “os diários de Proudhon revelam que ele possuía sentimentos de ódio quase paranoico para com os judeus e que em 1847 pretendeu publicar um artigo contra a raça hebraica, que afirmava odiar. O artigo em questão teria “*pedido a expulsão dos judeus da França... O judeu é inimigo da raça humana. Essa raça deve ser deportada para a Ásia ou exterminada... Rothschild, Crémieux, Marx, Fould são homens maus, invejosos, ásperos... que nos odeiam*”.

Todavia, Proudhon estava convencido de que apenas com o triunfo do mutualismo “não haverá mais nacionalidade, ou pátria, no sentido político dos termos. O homem, qualquer que seja sua raça ou cor, é um habitante do universo; a cidadania é, onde quer que seja, um direito adquirido”.

Lutas, reformas, sindicatos

França: o “48” e a Comuna. Todo o século XIX foi um suceder-se de lutas sociais: greves, locautes, movimentos, revoltas, repressões e revoluções. Em 1848 – o mítico “48” – a revolta deflagrou-se na Sicília e alastrou-se rapidamente por toda a Europa, despertando as classes subalternas, aterrorizando as classes hegemônicas, provocando a reação repressiva nos governos

monárquicos e burgueses. Em 18 de março de 1871, o povo insurrecto em Paris proclamou a Comuna, um governo democrático e socialista que em dois meses revolucionou o regime dos preços e dos aluguéis, as relações entre Estado e Igreja, as normas sobre o trabalho, a justiça, a instrução, a cultura e a guerra. A repressão que em 28 de maio levou ao fim da experiência foi tremenda: os números oficiais falam de 17 mil execuções sumárias, mas, segundo os testemunhos, chegou-se a 35 mil vítimas: o massacre mais cruel de toda a história francesa. Foram encorajadas as delações e, com base nelas, foram presas 38 mil pessoas, incluindo mulheres e menores. Vinte mil foram confinados nos navios, 8 mil foram deportados para as ilhas da costa atlântica, centenas morreram de privações. Nos anos seguintes, foram processados os comunistas que haviam tentado a reconstituição da seção francesa da Internacional, foram suprimidas as uniões sindicais, foi condenado quem quer que ousasse organizar congressos e partidos operários. Foi necessário esperar oito anos antes que os presos obtivessem anistia e que o Partido Operário Francês pudesse se reconstituir.

Para sufocar os movimentos revolucionários que pipocavam em toda parte, as várias monarquias europeias, inclusive o papado, conceberam formas mais ou menos moderadas de constituição.

Inglaterra: a Fabian Society. Mais incisivo foi o reformismo inglês, que abrandou pouco a pouco o desespero revolucionário do proletariado atenuando-o com leis que, na época, pareciam humanitárias. Com duas diferentes intervenções normativas, em 1802 e em 1819, foi reduzido a doze horas o tempo de trabalho nas fábricas de algodão; em 1833, uma comissão real recomendou, em absoluto, que não fossem postas para trabalhar crianças com idade inferior a 9 anos; que crianças de 9 a 11 anos trabalhassem por no máximo oito horas ao dia e que adolescentes de 11 a 18 anos não trabalhassem mais de doze horas. Uma lei de 1847 limitou a dez horas o horário de trabalho para crianças e adultos.

Em 1844, Sidney e Beatrice Webb fundaram em Londres a Fabian Society, da qual derivou o movimento fabiano, que lutava para tornar as classes trabalhadoras gradualmente capazes de abolir a propriedade privada e assumir o controle dos meios de produção, não através da violência traumática da revolução pregada pelos marxistas, mas através de um prático gradualismo socialista, capaz de modificar as instituições, educar as massas, acompanhá-las rumo ao exercício de amplo poder. Não por acaso o seu símbolo era a lenta tartaruga e o seu personagem de referência era o “procrastinador” Quinto Fábio Máximo. Como primeira etapa em direção ao socialismo, os fabianos lutaram por um maciço *welfare*: ampliação dos cuidados com saúde, instrução gratuita a todos os cidadãos, leis severas contra o trabalho infantil e os acidentes de trabalho.

Do movimento fizeram parte intelectuais como George Bernard Shaw e membros do Grupo de Bloomsbury, como Leonard e Virginia Woolf. Leon Trótski comentará:

Em toda a história do movimento trabalhista britânico, houve pressão por parte da burguesia sobre o proletariado através do uso de radicais, intelectuais, círculos e Igreja; socialistas, e seguidores de Owen, que refutam a luta de classe, defendem os princípios da solidariedade social, pregam a colaboração com a burguesia, freiam e enfraquecem politicamente o proletariado explorado.

Corrente essencial do partido trabalhista que nasceu em 1906, a Fabian Society permaneceu unida até a Revolução Russa de 1917. Nos anos seguintes, sofreu a diáspora de alguns membros que preferiram simpatizar com o comunismo e outros que se inclinaram ao fascismo (o próprio Mussolini inspirou-se nos fabianos para a sua socialização da economia). Mas a contribuição

fabiana ao *welfare* europeu permanece fundamental, e ainda hoje o parlamento inglês conta com numerosos deputados trabalhistas pertencentes à Fabian Society. Capitalismo, parlamentarismo, gradualismo, sindicalismo e reformismo, experimentados na Inglaterra desde o século XVII, permanecem ainda como pilares de qualquer modelo democrático fortalecido pelo *welfare*. Do *welfare*, especificamente, falamos no capítulo anterior, analisando a versão europeia do modelo capitalista. Agora convém retornar às origens socialistas do estado social e abordar as conclusões recentes do modelo social-democrático.

Alemanha: maximalismo e minimalismo. Há um século e meio, os socialistas continuam a afligir-se e dividir-se em relação aos mesmos problemas: é possível eliminar as classes sociais ou se pode apenas reduzir as diferenças entre ricos e pobres? Quais espaços existem nas sociedades capitalistas para melhorar as condições dos explorados? Para eliminar as discriminações garantindo justiça e igualdade a todos, é inevitável recorrer à violência revolucionária ou é preferível modificar gradualmente os equilíbrios de poder através das reformas? Dois pensadores, quase coetâneos, procurarão dar respostas a esses quesitos, colocando as bases do socialismo moderno e da social-democracia: Eduard Bernstein e Karl Kautsky.

Bernstein (1850-1932) tem uma visão otimista acerca da gradual ascensão do proletário. Diferentemente de Marx e Engels, não crê que o capitalismo esteja à beira do colapso e duvida da solução revolucionária, com a suspeita de que, ocorrida a revolução, o exercício do poder rapidamente conquistado naufragaria pelo despreparo da classe operária, a administração da coisa pública concentrada nas mãos do Estado degeneraria em burocracia; a falta de estímulo econômico determinaria um desmoronamento da produtividade. Tanto faz, então, reivindicar o sufrágio universal, trazer para a causa socialista também as minorias mais frágeis da burguesia e obter progressivas reformas por via parlamentar até anular a distância entre as classes e a própria existência das classes. Nessa marcha progressiva rumo ao socialismo, o proletariado teria dois instrumentos: a cooperação, para participar na produção e na distribuição de bens e serviços; e o progresso tecnológico, que tornaria cada vez mais difícil a especulação financeira. Bernstein nunca teria imaginado que justamente a tecnologia, na sua versão informática, teria permitido à especulação financeira tornar-se global e quase imbatível.

Karl Kautsky (1854-1938) compartilha com Marx e Engels a hipótese de que o capitalismo possa ruir e não exclui que se recorra à revolução. Apesar de marxista, considera, porém, que o socialismo deva colocar dois programas alternativos: o minimalista, de evolucionismo social, que tende a conquistas imediatas, como o sufrágio universal, a legislação social, a igualdade homem-mulher, a substituição dos impostos diretos pelos impostos indiretos a caráter progressivo, a redução do horário de trabalho e a educação pública; e o maximalista, que consiste no golpe mortal ao capitalismo, abolindo a propriedade privada dos meios de produção e as classes sociais através da revolução. Ambos os objetivos concluíram no Programa de Erfurt com que em 1891 Kautsky, junto de Bernstein e de August Bebel, dará vida ao SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands), o Partido Social-democrata Alemão.

Com o panfleto *A ditadura do proletariado*, Kautsky criticou Lênin por ter promovido a revolução bolchevique no país errado e de modo errado. Lênin respondeu-lhe com o panfleto *A revolução proletária e o renegado Kautsky* e, daquele momento em diante, fala-se de Kautsky como “o renegado Kautsky”, assim como se fala do imperador Juliano como “Juliano, o apóstata”:

também sem saber por quê.

Distantes de Marx. Na Alemanha, o marxismo continuará a ser uma das duas almas do socialismo até 15 de novembro de 1959, quando os delegados da SPD, reunidos por três dias em Bad Godesberg, próximo a Bonn, aprovaram um documento que sancionava o afastamento definitivo em relação ao pensamento marxista e a opção em favor da economia de mercado. “O socialismo de mercado tem as próprias raízes na ética cristã, no humanismo e na filosofia clássica”, dizia o documento. “O Partido Social-democrata Alemão é o partido da liberdade de espírito... Os comunistas sufocam, de forma radical, a liberdade.”

O documento declarava que “uma economia coercitiva do tipo totalitário destrói a liberdade”, mas reiterava o compromisso social e a opção intervencionista na economia:

Eficazes controles públicos devem impedir os abusos do poder econômico. A propriedade privada dos meios de produção tem direito de ser defendida na medida em que não atrapalhe o desenvolvimento de uma equilibrada ordem social... A concorrência conduzida mediante empresas públicas é um meio decisivo para prevenir um predomínio privado sobre o mercado... A propriedade coletiva é uma forma legítima de controle público a que nenhum Estado moderno renuncia. Ela serve para preservar a liberdade em relação ao extrapoder das grandes concentrações econômicas.

O documento foi aprovado com 324 votos a favor e 16 contra: os dos jovens das organizações estudantis, que dez anos mais tarde, sob a liderança de Rudi Dutschke, darão vida aos movimentos de 1968.

Enquanto isso, o socialismo tomava três caminhos distintos: nos países do sul da Europa e na Inglaterra, continha a concorrência dos comunistas visando às nacionalizações; na Alemanha, optava pela gradação minimalista; nos países escandinavos, defendia que era necessário um capitalismo capaz de acumular os lucros para que o Estado possa taxá-lo a fim de financiar o *welfare*: “Para tosar a ovelha, é preciso que ela esteja viva e cresça”, dizia o líder do Partido Social-democrata Sueco, Olof Palme.

Terceira via. O crescimento da classe média, a superação dos operários pelos trabalhadores intelectuais, a globalização, a falta de grandes líderes e de grandes teóricos, a agressividade da economia neoliberal e do capitalismo financeiro sem escrúpulos e sem fronteiras colocaram em crise o pensamento socialista. Cada progresso faz suas vítimas e, diante de um progresso torrencial como este, quem projeta o progresso se desinteressa pelas vítimas, e quem defende as vítimas não entende o progresso. Daí o estado confuso que induz a esquerda a negar a existência das classes, a renegar a nobreza fecunda de suas origens, a confundir as próprias ideias com as dos adversários, em nome de uma suposta modernização da política.

De outro lado, a impotência dos governos diante do desemprego crescente, das grandes ondas migratórias e do aumento da desigualdade entre ricos e pobres traz à tona a exigência de um modelo socialista que dê conta da liberdade civil e dos direitos sociais.

Diante dessa ambivalência do sistema social, os socialistas mais corajosos continuam a defender que cabe ao Estado intervir em todas as funções em que os cidadãos não poderiam desenvolver-se autonomamente (como a defesa externa, a segurança interna, a gestão monetária) ou naquelas em que os privados, por si só, não estariam em condições de faturar sem agravar as desigualdades (como a saúde, a educação, a previdência social). Alguns socialistas vão além e entendem a gradação como um meio, contudo, direto à modificação o quanto antes dos equilíbrios de poder em

favor das classes desfavorecidas e pela total eliminação das desigualdades. Daí, por exemplo, a reivindicação de uma política econômica que vise à nacionalização de setores como o transporte, a energia, a siderurgia, as comunicações, o banco.

Em síntese, os socialistas e as sociais-democracias defendem a propriedade privada, têm uma visão laica da vida, defendem o papel dos sindicatos na regulamentação das empresas, são favoráveis ao *welfare state*, apoiam os programas governamentais em favor da educação, do bem-estar e da previdência, ajudam ao Terceiro Mundo. Reputam necessário um sistema progressivo de taxação, que permita a redistribuição das tutelas e das oportunidades. São comprometidos no que se refere à ecologia, à igualdade de oportunidades, à luta contra a homofobia. Consideram a imigração e o multiculturalismo como uma oportunidade para os países de destino.

Uma versão mais recente da social-democracia é a “Terceira via”, teorizada pelo sociólogo Anthony Giddens e experimentada por Clinton nos Estados Unidos, mas sobretudo por Tony Blair na Inglaterra. Trata-se de uma via do meio entre liberais e socialistas, entre keynesianismo e neoliberalismo, que visa à coesão e à justiça social, à igualdade dos cidadãos e à igualdade de oportunidade. O modelo é bastante confuso, mas, aparentemente, não se trata de socialismo tradicional, mas de um novo capitalismo, modernizado, humanizado e pluralista, que enfatiza as responsabilidades morais do indivíduo e o capital social, privilegia o *welfare*, a redistribuição das capacidades e dos meios de produção, as oportunidades iguais, a descentralização do poder governamental, a colaboração público-privado, a proteção ao meio ambiente.

Por que não podemos deixar de nos considerar socialistas

Em um mundo profundamente injusto, em que a industrialização criava riquezas incalculáveis para alguns e esqualida miséria para a massa, houve homens capazes de se indignar, se empenhar em favor das classes desfavorecidas, dedicando a própria existência ao sonho da igualdade universal.

Saint-Simon e Fourier, Owen e Proudhon, Blanqui e Lamennais, Lassalle e Flora Tristan, cada um com sua percepção de mundo, frequentemente excêntrica, quase paranoica, e utópica a ponto de ser visionária, ensinaram-nos em primeiro lugar o amor pela humanidade, o sentimento do “nós”, do sentir-se parte de uma comunidade, de um arquipélago, jamais sentir-se ilhado ou solitário. Daí a experimentação de modelos cooperativos, de comunidades, de organizações participativas.

O segundo ensinamento consiste no compromisso: a ação prática coerente com a reflexão teórica, a defesa das próprias ideias ainda que às custas da liberdade e do bem-estar.

O terceiro ensinamento está na rejeição do luxo, do desperdício, das injustas desigualdades, do poder e do bem-estar separado do mérito. E, em consequência, na denúncia de toda forma de exploração e do capitalismo que se baseia na exploração, obtida através do mercado concorrencial e da mania do lucro.

O quarto ensinamento está na confiança ilimitada dos socialistas no aperfeiçoamento humano através da instrução permanente e da reflexão persuasiva, que, na escala social, correspondem ao desenvolvimento das ciências e ao advento de gerações cada vez mais cultas.

O quinto ensinamento consiste no respeito a quem deseja a propriedade privada, na valorização da motivação para o posto de controle, no apreço pelas grandes obras assim como pelas pequenas virtudes.

O sexto ensinamento está na busca da felicidade, na autogestão dos ritmos, no rodízio das tarefas, na luta permanente contra o ócio dissipativo e contra o tédio depressivo.

O sétimo ensinamento está no exemplo vivo de imaginação, autoestima, combatividade, tenacidade, generosidade, desinteresse, ingenuidade com que os fundadores do modelo socialista elaboraram, defenderam e realizaram suas ideias.

O oitavo ensinamento vem das reivindicações trazidas pelos socialistas, em coerência com o próprio modelo de vida e de sociedade: as liberdades civis e os direitos sociais, a justiça e a igualdade, o sufrágio universal e o voto secreto, a igualdade entre homem e mulher, o bem-estar e a intervenção do Estado para corrigir as desigualdades, a prestação de serviços de assistência social, a garantia de serviços básicos, essenciais para todos os cidadãos.

Revolução, coletivismo, terror

O MODELO industrial comunista

Devemos admitir que, até hoje, a sociedade humana procurou a sua felicidade por vias erradas. Friedrich Engels

A cada um conforme o trabalho feito e o pacto firmado. Proudhon

Cada um conforme suas capacidades, a cada um conforme suas necessidades. Karl Marx

Considera-se a violência do rio, mas não se considera a violência das represas que o contém. Bertolt Brecht

O proletário industrial

Uma pesquisa rigorosa e indignada. A Inglaterra industrializou-se antes de todos os outros países: em 1790, já tinha duzentas tecelagens que empregavam os modernos teares movidos a água Arkwright, enquanto na França havia apenas oito e na Alemanha, nenhuma.

No outono de 1842, chega a Londres, aos 22 anos, Friedrich Engels (1820-1895), descendente de uma rica família renana de industriais que tinham uma filial em Manchester. Hegeliano de esquerda, simpatizante das ideias comunistas do seu coetâneo Karl Marx (1818-1883), Engels foi surpreendido pelas condições em que vivia a classe operária inglesa. Para compreender-lhes a importância e as causas, empreendeu uma escrupulosa pesquisa sociológica que durou 21 meses e, em 15 de março de 1845, publicou *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [A situação da classe trabalhadora na Inglaterra], destinado a tornar-se um clássico da sociologia industrial, ainda hoje indispensável para compreender a vida dos trabalhadores nas fábricas, nas minas, nas fazendas, nas casas e nas cidades inglesas, escocesas, irlandesas: operários e miseráveis não mais reunidos sob a vaga etiqueta de “pobres” ou de “plebe”, mas pela primeira vez identificados como proletariado, isto é, como classe em si, independente dos vários setores a que pertenciam: uma classe produzida pelo desenvolvimento do capitalismo, pela industrialização, pela urbanização, destinada a confluir na imensa corrente do movimento operário internacional.

Até Marx e Engels, a pobreza era genericamente imputada às tristes consequências do pecado original, ou às disparidades fatalmente criadas pela natureza humana, ou à inevitável maldade de uma parte da humanidade, ou à culposa preguiça da outra, ou à incapacidade e ao cinismo dos governantes. Com Engels e com Marx (que em 1844 já havia composto os *Manuscritos econômico-filosóficos*), a pobreza da classe subalterna torna-se categoria científica, consubstancial ao novo modo de produção industrial, consequência implícita e inevitável dos mecanismos com que avança o desenvolvimento capitalista. Mecanismos que não podem ser atribuídos apenas ao indivíduo burguês nem enfrentados com a revolta individual ou com as greves sindicais, mas, sim, mecanismos que devem ser atribuídos a toda a classe burguesa e que devem ser derrubados por meio da luta revolucionária de toda a classe proletária contra todo o sistema capitalista.

Engels sabe muito bem do que está falando: escreve seu relato depois de ter observado atentamente em visita a Londres, a Manchester e ao Lancashire industrial, aos centros urbanos de Leeds, Bradford e Sheffield, no Yorkshire. Entre outras coisas, em Manchester encontrou e conviveu com Mary Burns (1823-1863), que trabalhou em tecelagem desde os 9 anos e foi sua guia experiente no mundo operário e nos ambientes proletários.

De camponeses a cidadãos. Enquanto em todas as outras nações europeias os trabalhadores da agricultura eram mais da metade da força de trabalho, uma pesquisa inglesa de 1811 demonstrava que os trabalhadores da Inglaterra, da Escócia e do País de Gales empregados na indústria e no comércio já superavam em uma vez e meia os da agricultura.

Em sua grande maioria, os economistas clássicos e liberais sequer viam a miséria provocada por essa revolução de época: ela estava ali, ao lado deles, mas eles não se preocuparam em explicá-la e tampouco em indicar como combatê-la. No máximo, aconselhavam aos governos, aos empreendedores, aos amigos a fazer ajustes suficientes para mitigar as diferenças, evitando assim

que se traduzissem em consumo estagnado ou degenerassem em revoluções cruentas. A propósito de Manchester, há pouco visitada, o burguês Tocqueville, que escreve para outros burgueses, limita-se a apontar: “A civilização faz os seus milagres, e o homem civil regride até quase retornar a ser selvagem.” Mas evita sugerir ao homem civilizado o que deve fazer para não se tornar bárbaro e ao bárbaro o que deve fazer para se civilizar.

Em 1816, também chega à Inglaterra o poeta italiano Ugo Foscolo, que assim escreve a uma amiga: “Os seus filhos, ou mais tarde os seus netos, perceberão que a verdadeira revolução será tacitamente produzida aqui, por um lado pela desesperada miséria da multidão e por outro pelo poder econômico dos plebeus enriquecidos.” Disso resulta que mais cedo irá prevalecer “a mais terrível das tiranias, aquela dos oligarcas donos das manufaturas que não têm outra ideia, outro sentimento senão o de fazer fortuna”.

Engels, ao contrário, não se atém às denúncias genéricas, sussurradas a destinatários genéricos: depois de ter recolhido dados, inspecionado tugúrios, visitado fábricas, estudado leis e documentos, oferece o seu terrível relatório científico “à classe operária da Grã-Bretanha” e o faz com essa epígrafe:

Trabalhadores! É a vós que dedico uma obra na qual me esforcei por apresentar aos meus compatriotas alemães um quadro fiel das vossas condições de vida, de vossos sofrimentos e lutas, de vossas esperanças e perspectivas (...) Sede decididos, porque certo é o vosso triunfo e certo é que todo passo adiante em vossa marcha servirá à nossa causa comum, a causa da humanidade!

Engels está convencido de que, na metade do século XIX, “o proletariado pode ser estudado em todas as suas relações e em todos os seus aspectos somente na Inglaterra”, onde estava ocorrendo a passagem viva, tumultuosa e evidente da sociedade rural à industrial. Aqui, antes da introdução das máquinas a vapor, a tecelagem e a costura eram feitas em casa, nas vilas e nas fazendas; os trabalhadores levavam uma tranquila vida patriarcal, ganhavam o suficiente, passavam o tempo livre cultivando a horta, rezando na igreja e divertindo-se com os convivas, mantinham boas e submissas relações com as classes elevadas. Mas eram semianalfabetos, completamente dedicados à família e à Igreja, “intelectualmente mortos”, presos a seus teares, seus quintais e suas paróquias.

Depois, com o advento da máquina de fiar e dos teares mecânicos (a *jenny* é de 1764, a *spinning-thrastle* é de 1767, a *mule* é de 1785), cada enorme fábrica absorvia e substituíam milhares de pequenas oficinas familiares. Houve um extraordinário aumento do volume de algodão bruto importado das colônias, das máquinas acionadas a vapor ou força hidráulica na fábrica, dos operários empregados nos setores de produção e das jardas de tecido exportadas para todo o mundo. Ao lado do algodão, passaram a ser trabalhados industrialmente a lã, o linho e a seda. Desenvolveram-se as mineradoras e a indústria siderúrgica; foram construídos canais navegáveis. Enquanto isso, os terrenos, como bem descreveu David Ricardo (1772-1823), eram privatizados através da lei dos cercamentos, e outras máquinas eram pensadas não para substituir os operários das fábricas, mas os trabalhadores do campo, privando do trabalho milhões de trabalhadores braçais e obrigando-os a se transferir para os centros urbanos. Sobre tudo Liverpool e Manchester, mas também Bolton, Rochdale, Oldham, Preston, Ashton, Stalybridge, Nottingham e Derby agigantaram-se; em cinquenta anos, Londres quadruplicou o número de habitantes.

A automação e a divisão industrial do trabalho multiplicaram a produtividade; uma pequena parte dos artesãos se transformou em patrão, mas a grande massa deles foi empurrada em direção ao proletariado. Se antes um artesão podia ter esperanças de ascender à burguesia, agora o operário

estava para todo o sempre amarrado à sua ínfima condição. Se a revolução política mudara a cara da França, agora a Revolução Industrial mudava rapidamente a cara da Inglaterra nos aspectos econômico, urbanístico, arquitetônico e cultural. “Mas o fruto mais importante dessa transformação industrial”, escreve Engels, “é o proletariado inglês... Ora, apenas o proletariado foi capaz de empreender movimentos autônomos” e apenas o proletariado se encontrava em posição de ser portador de interesses universais pelos quais, resgatando a si próprio, poderia resgatar toda a humanidade.

A multidão solitária. Forçar a união de milhões de pessoas significa submetê-las à humilhante desagregação subproletária ou multiplicar-lhes a força, educando-as para a luta, agregando-as em classe antagonista.

Como já dissemos, o primeiro efeito natural da urbanização é aquele que Durkheim chamará de “anomia”: perda, portanto, dos laços sociais, solidão que tende ao suicídio. Eis como fala magistralmente o jovem Engels:

Esses milhares de indivíduos, de todos os lugares e de todas as classes, que se apressam e se empurram, não serão todos eles seres humanos com as mesmas qualidades e capacidades e com o mesmo desejo de serem felizes? E não deverão todos eles, enfim, procurar a felicidade pelos mesmos caminhos e com os mesmos meios? Entretanto, essas pessoas se cruzam como se nada tivessem em comum, como se nada tivessem a realizar uma com a outra, e entre elas só existe o tácito acordo pelo qual cada uma só utiliza uma parte do passeio para que as duas correntes da multidão que caminham em direções opostas não impeçam seu movimento mútuo – e ninguém pensa em conceder ao outro sequer um olhar.

Quanto maior é a cidade industrial, mais descaradas são “as brutais indiferenças, o insensível isolamento de cada um no seu interesse pessoal, a guerra social de todos contra todos... Cada um explora o outro, o mais forte pisa no mais fraco, os poucos capitalistas usurpam todas as coisas, enquanto aos mais fracos, aos pobres, resta apenas a vida nua e crua”.

Opulência e miséria. Em Manchester, onde 70% dos habitantes são operários, os “ricos aristocratas do dinheiro” moram longe do centro, em mansões e jardins sobre agradáveis colinas. Para chegar aos seus escritórios no centro da cidade, seguindo o caminho mais rápido, são obrigados a atravessar os bairros operários e, contudo, sequer se dão conta de que passam ao lado da mais imunda miséria, que se estende por todo o entorno.

Em toda cidade industrial, a relação numérica entre burgueses e proletários é de um para dois, um para três, até um para quatro. As famílias operárias são segregadas em bairros degradados ou nos arredores das zonas luxuosas, com becos estreitos, ruelas, estradas cheias de buracos e de poças estagnadas, sujas, malcheirosas, desprovidas de esgoto, cheias de lixo, lama e excrementos. As casas, apinhadas dos porões aos tetos (em algumas delas, 3 mil pessoas em trezentos cômodos; uma única latrina para 120 pessoas), estão em ruínas, sujas por dentro e por fora, com vidros quebrados, paredes caindo, batentes quebrados, portas frágeis.

Mesmo próximo de avenidas luxuosas, “moram os mais pobres entre os pobres, os operários pior pagos, junto de malfeitores, ladrões e vítimas da prostituição em uma mistura heterogênea; a maior parte são irlandeses ou descendentes de irlandeses, e aqueles que ainda não naufragaram no abismo da corrupção que os circunda, e todavia todos os dias afundam mais, cada dia que passa vão perdendo a força de se contrapor ao fluxo degradante da miséria, da sujeira e do ambiente insalubre”.

Dos porões úmidos emergem à luz figuras doentias de crianças e mulheres maltrapilhas e esfomeadas. Contam-se às dezenas de milhares as pessoas amontoadas como animais, enfraquecidas pelas doenças, pelo cansaço desumano e pelo desumano desemprego, de modo que “não é raro que um homem, sua mulher, quatro ou cinco filhos e, algumas vezes, também o avô e a avó morem em um único cômodo de poucos metros quadrados, no qual trabalham, comem e dormem”. Frequentemente os animais, entre os quais os porcos, convivem com os inquilinos. Em cada cômodo, privado de ventilação, amontoam-se até vinte pessoas que se acotovelam como podem em um microespaço “onde todos são igualmente aviltados pela privação, pela apatia e pela corrupção”. Faltam móveis; no lugar da cama, há uma camada de palha amontoada e de trapos.

Engels menciona um artigo publicado no moderado *Times* de outubro de 1843 em que denuncia: “Os pobres estão em todos os lugares... Até mesmo onde está a riqueza, a glória e a elegância, lado a lado com a real grandeza de St. James, lado a lado com o esplêndido palácio de Kensington, em Bayswater... é exatamente aí o lugar onde convergem miséria e fome e doença e vício com todos os outros horrores a eles ligados, destruindo um corpo após o outro, um alma após a outra!”. O mesmo ocorre em Edimburgo, Dublin, Liverpool, todas as cidades em que se radicam cólera, tifo e varíola, “construídas com o máximo desprezo para com tudo aquilo que não seja o lucro imediato dos construtores que especulam”. Do trabalhador se exige boa vontade, honestidade, dedicação, parcimônia, mas a ele não se assegura nem o trabalho nem a sobrevivência. “Durante a minha permanência na Inglaterra”, escreve Engels, “pelo menos trinta pessoas morreram literalmente de fome”.

Em Manchester, 350 mil operários moram em bairros sujos e degradados, em casas de campo úmidas, miseráveis e sujas onde “apenas uma raça desumanizada, degradada, reduzida intelectual e moralmente ao nível da bestialidade, fisicamente doente pode sentir-se cômoda e à vontade”.

Toda mercadoria vendida aos operários está estragada: manteiga rançosa vendida como manteiga fresca, açúcar misturado com arroz triturado, café misturado com chicória, terra escura misturada ao cacau, folhas de abrunho misturadas ao chá, pimenta adulterada com pó de feijão, vinho totalmente adulterado. Cascas de batatas, restos de verduras, vegetais estragados sendo vorazmente comidos na falta de outros alimentos.

Todas as coisas pertencem à burguesia, e o seu monopólio total é protegido pela força do Estado. Apesar de manter-se vivo, todo operário preferirá viver em uma pocilga a ficar sem teto, preferirá vestir trapos a permanecer nu, preferirá comer apenas batatas a morrer de fome, preferirá contentar-se com meio salário a pedir esmolas ou agonizar na rua.

Supérfluos. Por causa da livre concorrência, “o operário é de direito e de fato um escravo da classe abastada, da burguesia; seu escravo a ponto de ser vendido como uma mercadoria, e, como tal, seu preço sobe e desce... Comparado à escravidão da antiguidade, parece livre porque não é vendido de uma vez só, mas em partes, por dias, por semanas, por anos, e porque não é vendido de um proprietário para outro, mas é ele próprio que deve vender-se desse modo já que não é escravo de uma única pessoa, mas de toda a classe abastada”.

A questão das moradias. Em 1872, 47 anos após *A situação da classe trabalhadora da Inglaterra*, Engels voltará ao tema das casas dos trabalhadores com três artigos reunidos sob o título de *A questão da habitação*.

Através da crua descrição de alguns casos concretos, ele quer demonstrar que, em relação à sua precedente investigação, feita quando ainda jovem, as condições de moradia dos trabalhadores agravaram-se ainda mais. Eis como se apresentam, por exemplo, algumas casas operárias de Charles Street e da Squire's Court:

O chão está apenas alguns centímetros acima do nível da água; a cada temporal um pouco mais forte, há o risco de aquele buraco ser inundado pela água do sistema de escoamento, daquelas casas serem envenenadas pelo ar pestilento (...) O mau cheiro era tão horrível que o homem mais sadio, depois de alguns minutos, seria acometido pela dor no coração... A impressão que produz esse lugar e os habitantes nele apinhados, como em uma cova, é uma das mais miseráveis.

A tese de Engels é que “não pode subsistir sem falta de moradia uma sociedade na qual uma grande massa trabalhadora é obrigada a recorrer ao trabalho exclusivamente assalariado para obter os meios para viver; na qual, em consequência de melhorias no maquinário etc., massas de trabalhadores ficam sem trabalho; na qual as periódicas oscilações na atividade industrial determinam por um lado a existência de um exército de reserva, de um número infinito de trabalhadores desocupados, e por outro, atiram às ruas periodicamente a grande massa dos trabalhadores desempregados; na qual os operários são aglomerados em grande quantidade nas cidades grandes; na qual as torpes pocilgas encontram sempre quem as alugue; na qual, enfim, o proprietário de imóveis, na sua qualidade de capitalista, não só tem o direito, mas em virtude da concorrência, de certo modo, também o dever de exigir por sua propriedade, sem qualquer prurido, os mais altos aluguéis. Em uma tal sociedade, a falta de moradia não é um acaso, mas uma instituição necessária, e só poderá ser dirimida quando toda a ordem social que a isso dá origem for abatida desde a raiz... A indústria da construção, à qual as habitações de maior custo oferecem um melhor campo para a especulação, apenas excepcionalmente construirá casas operárias”.

Essa excepcionalidade não se concretizará por um impulso solidário ou caridoso, mas apenas por quatro precisos interesses materiais da burguesia: melhorar as condições de higiene das casas para evitar ver-se envolvida em desastres epidêmicos, melhorar as habitações dos trabalhadores para colocá-los em condição de produzir mais durante as horas de trabalho; construir e vender casas não tão confortáveis a ponto de alcançarem altos preços, mas não tão indecentes a ponto de serem alugadas a baixo custo; construir casas e alugá-las aos próprios funcionários de modo a posteriormente exercer uma pressão coercitiva sobre os operários litigiosos, tornando-se, ao mesmo, seus patrões e senhorios.

Nessa sua investigação, obra da maturidade, Engels insere as zonas urbanas desenvolvidas e as subdesenvolvidas em um único e dinâmico sistema sócio-técnico pelo qual uma parte vive desfrutando do todo: “As choças das infestações, os buracos e os covis mais torpes, dentro dos quais o mundo capitalista de produção mantém a cada noite os nossos operários, não são eliminados, mas apenas deslocados.” A progressiva marginalização das massas e o seu deslocamento do centro para a periferia decorre de três motivos bem precisos: o intento de explorar mais intensamente o alto valor dos terrenos do centro da cidade, a necessidade de manter a ordem pública, substituindo com espaços amplos e controláveis os subúrbios que se prestam à guerrilha urbana; a mania burguesa de cobrir de aparente decoro as sedes do capital e dos capitalistas.

Dentro da fábrica. Às condições degradantes da vida devem ser acrescentadas as condições alienantes do trabalho. Lembram-se do que escreveu Adam Smith, em 1776, aludindo aos operários

da fabricação de alfinetes? Escreveu: “Quem passa toda a vida a executar algumas simples operações... não tem oportunidade para exercitar o intelecto ou a sua criatividade inventando expedientes para superar dificuldades que nunca se apresentam. Por isso, ele perde naturalmente o hábito desse exercício e geralmente torna-se tão estúpido e ignorante quanto pode tornar-se uma criatura humana.” E lembram o que por sua vez Tocqueville, em 1840, escreveu? “O que se pode esperar de um homem que empregou vinte anos da sua vida fazendo cabeças de alfinete?” Pois bem, também Engels repete o mesmo conceito, distinguindo por sua vez o trabalho livre da condenação forçada ao trabalho repetitivo: “Nada é mais assustador que ter de fazer todos os dias, da manhã à noite, um trabalho que repudia.” A atividade produtiva, feita para criar livremente, torna-se um tormento se feita pelo trabalhador forçosamente, apenas em troca de um salário, e se vista como inútil para aquele que a realiza. A divisão do trabalho agravou essa degradação moral reduzindo a tarefa do operário a uma mísera, banal, entediante repetição mecânica dos mesmos gestos, minuto por minuto, ano por ano. “Quantos sentimentos e quantas capacidades humanas poderá ter salvo, aos 30 anos, quem desde criança fez todo dia, por mais de doze horas, cabeças de alfinete ou limou rodas dentadas, tendo vivido, além disso, nas condições de um operário inglês?”

A introdução das máquinas hidráulicas e a vapor agravaram posteriormente essa situação, reduzindo o esforço físico, mas tornando o trabalho ainda mais monótono e insignificante: “Isso não permite ao operário nenhum exercício de atividade espiritual, mas prende a sua atenção a ponto de, para poder fazê-lo bem, não poder pensar em nada além.” Ao operário, a quem é negada cada liberdade senão aquela apenas suficiente para dormir e comer, não sobra nada senão a submissa fidelidade aos interesses da burguesia ou a luta contra ela.

A insegurança. Aquilo que torna *proletários* os operários industriais é, sobretudo, a insegurança, o estar completamente à mercê do acaso, sujeitos passivos de todas as possíveis contingências e circunstâncias: mais inseguros que os antigos escravos, que ao menos eram tutelados pelo interesse egoísta do senhor; mais inseguros que os servos feudais, que ao menos recebiam um pedaço de terra suficiente para garantir-lhes a pura e simples subsistência.

A insegurança do proletário vem das doenças, da idade, da falta de um punhado de economias e de uma casa; do progresso tecnológico sempre à espreita, pronto a substituir o trabalho vivo pelo mecânico. Cada *jenny* necessitava de apenas um operário e substituía cinco; cada *mule* implicava a demissão de um operário e de duas crianças (*piecers*); cada *self factor*, como diz a palavra, fazia sozinha todo o trabalho, sem necessidade de mão de obra. Em algumas fábricas, a introdução de novas máquinas proporcionou a demissão da metade das operárias e a redução salarial na mesma proporção. Prescindindo do esforço físico delegado às máquinas, o patrão pode substituir os operários adultos por mulheres e crianças, mais baratas: “Três meninas de 13 anos”, diz o escritor Thomas de Quincey, “com salários de 6 a 8 xelins por semana, tomaram o lugar de um único homem maduro com salário de 18 a 45 xelins”.

Em 1839, os operários de fábrica do Império Britânico eram 419.590: a metade tinha menos de 18 anos e mais da metade eram mulheres. Se marido e mulher trabalhavam doze ou treze horas por dia, por força das circunstâncias os filhos cresciam selvagens.

Mais escravos que os escravos. Na fábrica, o trabalhador é mais escravo que em outro lugar, desde os 9 anos até a morte: escravo nos horários, nos métodos e no tempo de trabalho, no salário

de fome. Deve comer, beber, dormir seguindo ordens. Morar no *cottage-system* do patrão, fazer compras no *truck-system* do patrão. Na fábrica, o patrão é o legislador absoluto, sempre respaldado pela força pública e pelos tribunais. Os ritmos de trabalho decididos pelo patrão não deixam ao operário tempo para a família, para os filhos, para as suas necessidades corporais, menos ainda para as espirituais. Sob qualquer aspecto – e Engels enumera nove deles –, o operário inglês livre de 1845, oprimido pelo patrão inglês, está pior que o servo da gleba saxônica de 1145, oprimido pelo barão normando. Este era um bárbaro que tratava o servo como um bicho; aquele é um civilizado que trata o operário como uma máquina.

A condição vergonhosa das fábricas têxteis é equivalente àquela que se encontra nas minas, nas empresas agrícolas, em todas as outras fábricas que Engels examina e descreve com a precisão anatômica de um sociólogo perspicaz: quantos pregos é necessário martelar, quantos quilos é necessário levantar, quanto couro é necessário tratar; quantos acabamentos são necessários, costurar, quantas horas os aprendizes devem trabalhar para receber em troca alimentos estragados: carne de porcos doentes, peixes podres, vitelos paridos prematuramente.

Como reage a burguesia. “Nunca encontrei classe tão profundamente imoral, tão incuravelmente corrompida, intimamente corroída e tão completamente incapaz de qualquer progresso devido ao egoísmo como a burguesia inglesa, e entendo aqui a burguesia propriamente dita, aquela particularmente liberal.” Assim Engels conclui sem meios-termos a sua minuciosa perluação científica do continente proletário.

A burguesia é presa do deus dinheiro, ao qual imola vidas, afetos, família, alma. Todo fim coincide com o lucro, toda disciplina coincide com a economia, todo aspecto da vida coincide com a mercantilização: da terra, dos bens, do trabalho, das relações, da cultura. Tudo aquilo que não visa ao dinheiro é estúpido, inoportuno, idealista. Toda vida humana é julgada pela burguesia com base na lei da oferta e da procura: todas as coisas, todos os animais, todos os seres humanos, desde o operário que trabalha na sua fábrica até a mulher que é mãe dos seus filhos, para o burguês podem ser vendidos e comprados, avaliando-os em termos de pesos e medidas e com base no critério do pagamento em dinheiro.

A livre concorrência não aceita limitações; por isso, o proletariado é marginalizado física, intelectual e moralmente, e deve ser punido com severidade por cada mínimo malfeito à burguesia. Para dourar a pílula da exploração e mitigar os remorsos, existe a beneficência, a esmola, a caridade com as quais a burguesia compra o direito de não ser importunada, redime seus pecados, reservando para si um lugar no paraíso.

Enquanto isso, a legislação inteira está a seu favor, a magistratura é de origem burguesa e está empenhada em defender a burguesia. Quando finalmente evitar é impossível, o rico é gentilmente enviado ao tribunal e é considerado inocente até provarem o contrário. O pobre, por sua vez, é tratado com vilania e brutalidade, primeiro é preso e, então, depois de uma noite na prisão, é arrastado diante dos juízes, para os quais é culpado *a priori* e para os quais deve comprovar convincentemente a própria inocência.

Enquanto o proletário é docilmente submisso e só rara e individualmente reage com violência, a burguesia está unida e conduz uma implacável luta de classe contra o proletariado. Por outro lado, a burguesia é malthusiana mesmo quando não sabe sê-lo: a terra é superpovoada; a divisão em classes é inevitável; a burguesia é rica, culta e moral, enquanto o proletário é pobre, miserável,

ignorante e imoral. O problema, então, não é alimentar a população excedente, mas impedi-la de multiplicar-se e contê-la numericamente por meio da fome e das epidemias.

Se a primeira lei inglesa nessa matéria (1601) partia do pressuposto de que a coletividade deveria prover o sustento dos pobres, em 1833 uma comissão governamental descobriu que o auxílio-desemprego estimulava os miseráveis à procriação, induzia-os a matrimônios imprudentes, protegia os preguiçosos viciosos e desencorajava os dedicados virtuosos, arruinava o contribuinte e, com isso, o país inteiro. Por isso, em 1834 foi aprovada uma nova lei que abolia os subsídios e instituía as “casas de trabalho”: campos de trabalho forçado tão repudiados pelos muito pobres que, para evitar a tortura, preferiam morrer de fome ou cometer delitos para serem presos.

Como reage o proletariado. Segundo Marx, “toda a história da indústria moderna mostra que o capital, se não lhe são postos freios, trabalha sem escrúpulos e sem misericórdia para rebaixar toda a classe operária a um nível de profunda degradação”. À medida que as cidades cresciam, à medida que os pobres se tornavam cada vez mais numerosos e mais pobres, um número crescente de proletários compartilhou essa constatação de Marx, convencendo-se de que a marcha triunfal da burguesia devia ser freada para impedir que se recrudescesse ao infinito.

Antes da Revolução Francesa, a aristocracia tinha dominado por meio do absolutismo régio e da Inquisição eclesiástica; realizada a revolução, a burguesia compreendera que, para ampliar e consolidar o poder ao qual ascendera, deveria conduzir uma luta de classe contínua e disseminada contra o proletariado: extenuando-o, subjugando-o, humilhando-o e, ao mesmo tempo, mantendo-o sob controle por meio da religião, das leis, dos magistrados, da polícia, do álcool, das epidemias e do ópio. Exagerando nessa luta, obrigou os pobres a escolher entre a resignação ou a revolução. “Tal como ocorre aos animais irracionais”, diz Engels, “há apenas um método educacional utilizado com os trabalhadores: a chibata, a violência brutal que não persuade, que só atemoriza. Não há, por isso, motivo de espanto se os operários, tratados como animais, acabem por se tornar verdadeiros animais ou só consigam conservar a consciência e o sentimento da própria humanidade mediante o mais ardente ódio, mediante uma perpétua revolta interna contra a burguesia dominante”. Os proletários “são homens enquanto não levantarem sua ira contra a classe dominante; tornam-se animais tão logo se conformam pacientemente ao seu jogo, buscando apenas tornar suas vidas suportáveis sob o jugo, sem querer romper o próprio jugo”. A rebelião contra as classes superiores, o decrescente respeito às suas autoridades terrenas, a fê decrescente nas suas autoridades espirituais, em resumo, a revolta contra o inimigo de classe é a única maneira de salvar toda a humanidade.

Alguns empreendedores, como Robert Owen, e alguns filósofos, como Fourier, deram-se conta disso e propuseram transformar as empresas capitalistas em empresas cooperativas; alguns filósofos como Saint-Simon e Lamennais simpatizaram com essas ideias e propuseram reformas socialistas; alguns economistas, como Proudhon, concentraram-se em propor revoltas anárquicas. Engels e Marx indignaram-se e apontaram a revolução comunista como única solução possível.

Rebelião ou animalidade. Cúmplice desse projeto foi o urbanismo. A cidade não era apenas alienação e degradação: era também o lugar onde os trabalhadores, não mais dispersos como nas paternalísticas oficinas dos artesãos e nas imensas propriedades rurais, tomavam consciência de que eram muitos, que sofriam uma exploração em comum, que, na sua totalidade, formavam uma

classe; descobriam que eram fracos isoladamente mas seriam uma força irreprimível caso se unissem, descobriam que eram não um número, mas uma classe social, diferente e contraposta à classe burguesa, com uma cultura e um destino próprios. “As grandes cidades”, escreve Engels, “são o berço do movimento operário; nelas, pela primeira vez, os operários começaram a refletir sobre suas condições e a combatê-las; nelas, pela primeira vez, manifestou-se o contraste entre proletariado e burguesia; delas saíram as associações operárias, o cartismo e o socialismo”. Além disso, na grande cidade, a fábrica colocou lado a lado milhares de operários, todos sob as ordens de um único patrão que já não pode mais apostar, como fazia no campo, na cordialidade dissimulada, no bom coração com o qual arrancava obediência, gratidão e até mesmo afeto. Parafraseando Alberto Moravia, podemos dizer que, na fábrica, a exploração aparece em toda a sua clareza e crueza, “do mesmo modo que, aberta a caixa de um relógio, podemos acompanhar os movimentos dos ponteiros”.

Dentro dos muros que a cercam, onde é proibida a entrada dos estranhos ao trabalho, o operário é colocado diante da necessidade de se desenvolver autonomamente, libertando seus pensamentos e sentimentos dos pensamentos e sentimentos de seu patrão, considerando que o proletariado tem ideias, usos, costumes, linguagens, religiões, políticas diametralmente opostos aos da burguesia, como se se tratasse de duas raças e de dois povos diferentes. Na sua vida cotidiana, o operário é mais humano, solidário, expansivo, sociável, compassivo do que o burguês e, conquanto pobre, é menos apegado ao dinheiro. À diferença do camponês e do burguês, ele não se perdeu no fanatismo religioso, é menos ávido, egoísta e vulgar, mais propenso a mudanças porque afinal não tem nada a perder.

A esses aspectos positivos, Engels contrapõe outros negativos: rusticidade, embriaguez, roubo, violência, falta de freios nas relações sexuais, péssimas companhias. Nos bairros operários de Glasgow, a cada dez casas há um botequim onde se encontram, junto dos homens, mulheres e crianças de todas as idades, e também trabalhadores alcoolizados, para não falar de ladrões, malandros, prostitutas. O chefe de polícia assegura que todo domingo há ali cerca de 30 mil operários bêbados. Em Manchester, há mais de mil tavernas e *jerry shops*. Em Londres, 40 mil prostitutas à disposição dos pobres proletários viciosos e dos virtuosos e ricos burgueses.

“Quando homens são colocados em condição similar a de bichos, não resta nada para eles senão rebelar-se ou afundar na animalidade.” Destruídos pelo cansaço, apinhados em habitações inabitáveis, que impedem toda e qualquer intimidade e carinho, com filhos crescidos como selvagens em um ambiente imoral, como fugir da tentação da bebida, do ópio, da prostituição, do crime? Em Londres, entre 1805 e 1842, paralelamente ao crescimento da população e da indústria, o número de prisões por crimes aumentou em seis vezes. Isto quer dizer “afundar na animalidade”.

Do indivíduo ao mundo. Para não afundar, um número crescente de trabalhadores iniciou lutas, a princípio individuais, depois em grupo, logo coletivas e internacionais. A primeira forma de revolta foi o furto para alimentar a si e a própria família. Depois, com o luddismo, grupos de trabalhadores opuseram-se à introdução das novas máquinas automáticas (em Nottingham, a 11 de março de 1811, uma multidão de *framework-knitters* e desempregados destruíram mais de sessenta teares automáticos). Em consequência da lei de 1824, que garantiu aos trabalhadores a liberdade de associação antes consentida apenas à burguesia e à aristocracia, as organizações secretas dos operários emergiram sob a forma de sindicatos para reunir os empregados de cada setor produtivo.

Em 1834, tentou-se formar uma associação geral dos sindicatos de todo o reino. Em 1864, foi fundada a primeira associação internacional dos operários, a chamada Primeira Internacional, que, em 1873, por decisão de Marx, transferiu o seu conselho geral de Londres para Nova York para depois encerrar sua atividade. Uma Segunda Internacional, inspirada no marxismo como doutrina oficial, foi fundada em Paris em 1889 para coligar todos os partidos socialistas do mundo. A partir do ano seguinte, a Segunda Internacional organizou a manifestação anual do Primeiro de Maio, como dia de protesto dos trabalhadores. Antes de dissolver-se em 1916, a Segunda Internacional havia decidido a independência do sindicato (comprometido com o melhoramento das condições de trabalho) do Partido (empenhado na conquista do poder político).

Com a Revolução de Outubro de 1917, pela primeira vez na história, um Partido Comunista conquistou o poder político em uma nação. Por isso, em 1919, nasceu, em Moscou, uma Terceira Internacional, sob comando soviético, a quem podiam aderir apenas os partidos nacionais que se empenhavam em estabelecer uma estrutura análoga àquela do Partido Comunista soviético, para apoiar a URSS, para tornar suas as diretivas do Cominter, para lutar contra a social-democracia e em favor dos partidos revolucionários autônomos. Foi extinta por Stálin em 1943 para não impedir a colaboração com os Aliados durante a Segunda Guerra Mundial.

Contudo, haviam nascido duas outras organizações internacionais. Em 1921, as correntes reformistas tinham fundado a União dos Partidos Socialistas para a Ação Internacional de caráter social-democrático, que em 1951 seria transformada em Internacional Socialista sob a presidência de Willy Brandt. Em 1938, Leon Trótski fundara a Quarta Internacional para opor-se às tendências nacionalistas de Stálin e instaurar, através da revolução, a ditadura mundial do proletariado. Perseguida tanto pelos fascistas quanto pelos stalinistas, a Quarta Internacional logo entrou em crise, reduzindo-se a ponto de referência ideal para todos aqueles que se inspiravam nas ideias comunistas. Ainda existe, mas sem nenhuma força.

Entre 1939 e 1948, o regime comunista estendeu-se da União Soviética a todo o leste europeu, China e Coreia do Norte, formando um complexo com uma dezena de países com mais de 1 bilhão de habitantes. Em 1952, a população total dos países sujeitos a Moscou alcançava um terço de toda a população mundial, e suas forças armadas arrolavam 60% de todos os militares do planeta.

O comunismo como aspiração e conjura

Metafísicos, sectários, inconclusivos. O termo e o conceito de comunismo difundiram-se depois de 1830 para indicar um comportamento mais combativo que o socialista e para definir, com o *Manifesto do Partido Comunista de 1848*, uma precisa organização revolucionária criada para realizar, através da luta de classe, um modelo de sociedade sem classes. Antes de então, o comunismo fora uma vaga lembrança ancestral de organizações que talvez tenham existido em míticas fases tribais ou uma aspiração a formas ascéticas de vida monástica, evocando experiências cristãs e budistas.

Como explica Engels, o *Manifesto* jamais poderia ser chamado de *socialista* porque “em 1847, pela palavra *socialistas* entendiam-se dois tipos de pessoas: de um lado, os sequazes dos vários sistemas utópicos, que já então estavam reduzidos a apenas sete; de outro lado, os múltiplos charlatões sociais que queriam eliminar, com suas várias panaceias e com todo tipo de cataplasmas, as misérias sociais sem fazer o menor mal nem ao capital nem ao lucro. Em ambos os casos, havia

pessoas que estavam fora do movimento operário e procuravam acima de tudo apoio entre as classes cultas”.

Em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, Engels fora ainda mais drástico. “O socialismo”, escrevera, “deriva de Owen, um industrial, e, por isso, enquanto na substância vai além da oposição entre burguesia e proletariado, na forma é, todavia, muito indulgente para com a burguesia e muito injusto para com o proletariado”. Incidentalmente, Engels acusa Owen de indulgência para com a burguesia porque é um “industrial”, mas esquece que, por sua vez, também o é. E, mais adiante, dirá que os socialistas “provêm originariamente da burguesia e, por isso, não podem amalgamar-se com a classe operária”, esquecendo que ele mesmo e Marx têm origem burguesa.

Mas voltemos à invectiva de Engels:

Os socialistas são muito gentis e pacíficos; na medida em que só admitem como caminho para as mudanças a persuasão da opinião pública, acabam por reconhecer as condições existentes, mesmo deploráveis, como justificadas. Mas a forma atual de seus princípios é tão abstrata que jamais conseguirão convencer a opinião pública. Por outro lado, eles não se cansam de lamentar a degradação moral das classes inferiores, não consideram que a degradação moral da classe proprietária, provocada pelo interesse privado e pela hipocrisia, é bem pior (...) Sabem por que o operário se indigna contra o burguês, mas consideram estéril essa cólera (que, de fato, é o único meio de fazer avançar os operários) e predicam uma filantropia e uma fraternidade universal inteiramente inócuas na situação contemporânea da Inglaterra. Só admitem o desenvolvimento psicológico, o desenvolvimento do homem abstrato, desligado de qualquer vínculo com o passado – embora o mundo inteiro (e, obviamente, cada homem singular) só exista com fundamento no passado. São muito dotados, muito metafísicos e pouco conclusivos.

Babeuf. Enquanto os iluministas e os socialistas, respectivamente, vislumbravam uma reforma interclassista do trabalho e da sociedade, obtida através da paciente persuasão dos patrões e dos cortesões pedidos aos governos, outros intelectuais, visivelmente alinhados com os pobres, não tinham qualquer ilusão sobre a generosidade dos ricos, acreditando que o bem-estar dos trabalhadores só poderia advir de uma robusta contraposição de todo o proletariado a toda a burguesia, e de uma conspiração capaz de preparar a revolução e traduzir-se nela.

O primeiro entre estes é François-Noël Babeuf (1760-1797), chamado de Gracchus em homenagem aos Graco romanos, filho de uma família pequeno-burguesa, autodidata, casado com uma ex-camareira. Funcionário do registro de imóveis, pôde descobrir, na intimidade do tabelionato, os truques e as usurpações praticadas pelos nobres. Iluminista, ateu, seguidor das ideias de Rousseau, porém mais operativo e mais confiante no progresso humano, criou seu espaço na grande efervescência da Revolução Francesa promovendo uma petição que reivindicava a abolição dos impostos diretos e indiretos, taxas e tributos.

Fundou um jornal – *Le Correspondant Picard* –, através do qual atacou a *Declaração dos direitos* pelo excesso de moderação; criticou Robespierre e “o grande teatro” da Assembleia Nacional. Tendo se mudado da cidade natal para Paris, lá fundou o *Tribun du Peuple*, um jornal incendiário com o qual difundiu as suas ideias.

Preso inúmeras vezes, conheceu, na cadeia, Filippo Michele Buonarroti (que Mikhail Bakunin definirá como “o grande conspirador da sua época”) e outros companheiros com os quais, uma vez reconquistada a liberdade, fundou a Société des Égaux [Sociedade dos iguais]. Em 1796, seu amigo Pierre Sylvain Maréchal encarregou-se de ampliar o *Manifeste des Égaux* enquanto Babeuf, Buonarroti e Augustin Darthé, aproveitando-se do descontentamento exacerbado pela carestia, organizaram uma conspiração contra o Diretório para abolir a propriedade privada e estabelecer a igualdade entre os cidadãos. Babeuf foi preso, a conspiração terminou com um processo dos

conjurados e a condenação à morte de Babeuf e Darthé. No dia anterior à execução, Babeuf tirou a própria vida.

Com a Sociedade dos Iguais e a conjura, pela primeira vez no mundo moderno as utopias tornaram-se um movimento concreto pela abolição da propriedade privada, pela total e imediata destruição de toda a sociedade e das suas instituições. Tomado o poder, Babeuf queria adotar uma constituição democrática baseada no igual direito de todos os seres humanos a gozar dos recursos naturais, no sufrágio universal (apenas dos trabalhadores do sexo masculino), na expropriação das propriedades privadas, na abolição do direito de herança, na obrigação de todos ao trabalho, no direito universal à instrução e à felicidade.

Tratavam-se de ideias pré-científicas, ainda confusas: basta pensar no sufrágio universal reservado apenas aos homens ou ao fato de que Sylvain Maréchal, o mesmo autor do *Manifeste des Égaux*, alguns anos depois escreveu uma obra misógina intitulada *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes*, projeto de lei para proibir as mulheres de aprender a ler.

Mas, como semente lançada pela ação revolucionária de Babeuf e dos seus, permaneceram o exemplo de uma coragem levada até o martírio e dois documentos que fizeram escola para os futuros comunistas: o *Manifeste des Égaux* e a *Histoire de la Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf* [História da conspiração para a igualdade por Babeuf], que, publicada por Filippo Michele Buonarroti em 1828, tornou-se uma espécie de manual dos revolucionários posteriores.

Blanqui. De morte natural faleceu, porém, Louis-Auguste Blanqui (1805-1881), não obstante duas condenações à morte, duas condenações à prisão perpétua, uma deportação para a África e 33 anos passados no cárcere em 76 anos de vida. “*Ni Dieu ni maître*”, nem Deus nem patrão, era seu lema; a sua nostalgia era a Revolução; o seu método era a conspiração; a sua organização era a sociedade secreta; a sua aliança estava entre operários e estudantes, com a conivência de militares convertidos à causa revolucionária. Contrário ao sufrágio universal que as massas, corrompidas pela ignorância, não saberiam desfrutar do voto para vantagem própria; igualmente contrário aos sindicatos, sempre em busca de um acordo com os patrões; convencido de que o comunismo traria a necessária eliminação dos sacerdotes; propenso a confiar a condução da revolução a um pequeno exército liderado por uma restrita vanguarda violenta; defensor de um período de ditadura que, completada a revolução, deveria confiar a educação do povo à autogestão comunista; estava convencido de que a revolução deveria ser preparada secreta e difusamente, antes de deflagrar-se o momento certo, quando o capitalismo fraquejasse em uma das suas crises cíclicas. Somente então seria necessário agir, e sem piedade. De modo depreciativo, Babeuf afirma: os sequazes do comunismo igualitário e pacífico, junto aos sequazes de Proudhon, “estão à margem de um rio discutindo se o campo do outro lado é de milho ou de trigo. Atravessemos e vejamos”.

O modelo comunista de Engels e Marx

A viagem de núpcias a Paris, iniciada em outubro de 1843 por Karl Marx, aos 25 anos, com Jenny von Westphalen, de 29, casados quatro meses antes, foi feliz para o jovem casal e ainda mais feliz para a classe operária. O pai de Karl, judeu convertido ao protestantismo, era um brilhante advogado de cultura iluminista e liberal; Karl, ao contrário, era ateu e inclinado à esquerda hegeliana. As suas posições ideológicas, em visível contraste com o absolutismo, obrigaram-no a

transferir-se da Universidade de Bonn à de Berlim e depois à de Jena, onde finalmente graduou-se. Gostaria de ter tido uma carreira acadêmica, mas, devido às suas ideias revolucionárias, precisou se dedicar ao jornalismo, entrando para a redação da *Rheinische Zeitung*. Bastaram poucos meses para que a censura obrigasse Marx a demitir-se e a revista, a fechar.

Durante muitos anos, Karl foi namorado de Jenny, filha de um professor universitário de família nobre, irmã de Ferdinand von Westphalen, que se tornará ministro do interior da Prússia. Karl e Jenny permaneceram em Paris por dezesseis meses. A lua de mel não foi luxuosa, mas, por outro lado, foi fértil: a primeira filha, Caroline, nasceu em maio de 1844, e a segunda, Laura, em setembro de 1845 (nos anos seguintes, o casal terá mais cinco filhos).

A experiência na França foi rica de acontecimentos e de modo algum tranquila, a ponto de concluir-se com sua expulsão pela polícia francesa em fevereiro de 1845 e com sua transferência para Bruxelas. Entre os tantos acontecimentos daqueles meses, aquele que teria a influência mais profunda sobre Marx foi conhecer Engels. Friedrich nascera em 1820, de uma família de industriais beatos e reacionários. O pai gostaria de tê-lo feito representante comercial, mas a influência do filósofo Bruno Bauer, hegeliano de esquerda, desviou o rapaz, que se converteu ao comunismo. Na redação da *Rheinische Zeitung*, na qual também ele trabalhava, teve um primeiro contato superficial com Marx. Depois o pai o mandou a Manchester para um estágio na fábrica têxtil da qual era coproprietário. Em vez de sair um empreendedor convicto, Friedrich saiu de lá um comunista ainda mais convicto, escrevendo as efervescentes reflexões que hoje lemos em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Foi com esse estado de espírito que Engels reviu Marx em Paris, iniciando com ele uma parceria que duraria para sempre. Não por acaso, nos anos seguintes escreveriam a quatro mãos *A sagrada família* (1845) e *A ideologia alemã* (1846).

Além de trazer ao mundo duas filhas e de estreitar a amizade com Engels, durante os meses em Paris, Marx frequentou assiduamente as associações comunistas de artesãos imigrantes, teve longas discussões com Proudhon e outros socialistas, fez grandes evoluções na elaboração de seu pensamento. Como ele mesmo percebeu, “imerso em um infinito mar de livros”, aprofundou-se dia e noite nos economistas que então estavam na moda, percorreu a história da Revolução Francesa, leu avidamente Goethe e Shakespeare, que depois citará analisando o papel do dinheiro na sociedade capitalista. Emancipou-se de Hegel e dos neo-hegelianos, tornou-se comunista e assumiu-se como tal em dois artigos na revista *Deutsch-Französische Jahrbücher*, para cuja fundação contribuiu. Em um desses artigos, examinava a sua relação com a religião, definindo-a como “o gemido da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, o espírito de uma condição de vida privada de espiritualidade. Ela é o ópio dos povos”. Mas na religião notava não apenas a projeção ilusória dos homens, já denunciada por Feuerbach, mas também uma autêntica instância crítica, uma denúncia indireta da insuportabilidade da vida real assim como esta fora se estruturando.

Como se não bastasse, entre março e setembro de 1844, Marx desenvolveu alguns dos conceitos-chave de toda a sua poderosa base ideológica, escrevendo os *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, aqueles manuscritos econômico-filosóficos que continham, em antítese com os economistas liberais e com os socialistas utópicos, o núcleo de todas as suas teorias revolucionárias.

Uma atividade frenética, portanto, conduzida “às últimas consequências” ao longo de um ano e meio. Para reencontrar alguma coisa igualmente febril e fecunda na história da criatividade humana,

é preciso ir aos últimos meses da vida de Mozart que, entre agosto de 1790 e dezembro de 1791, conseguiu compor *A flauta mágica*, *A clemência de Tito*, o concerto para clarinete e orquestra, três *lieder*, um quinteto de cordas e um com piano, uma fantasia para cordas, cinco danças para orquestra e o célebre *Requiem*.

Animais de carga com direito de sofrer. Como Engels, também Marx parte dos fatos observados empiricamente: a desigualdade crescente entre a condição dos empregadores e a dos trabalhadores, exploração destes por aqueles, consequências devastadoras da automação industrial, degradação física e moral causada pelo urbanismo, pela miséria e pelo desemprego.

Em *Riqueza das nações* (Marx possuía uma edição de 1802), Smith defendera que o salário usual na época era compatível com a *simple humanité*, isto é, a simples sobrevivência biológica do trabalhador. As descrições de Smith eram teóricas. Marx, ao contrário, refere-se a fatos concretos dos quais deduz que, independentemente do como caminhe o mercado, o operário sempre perde; “assim como um cavalo, deve ganhar o tanto que lhe baste para poder trabalhar”. Reduzido a animal, o outro operário a ele se opõe como inimigo em uma guerra entre pobres; reduzido à máquina, a máquina a ele se contrapõe como concorrente cada vez mais sofisticada e eficiente, obrigando-o a vender a si próprio e a sua humanidade a um preço cada vez mais baixo. Em cinquenta anos, o salário dos operários qualificados cresceu sete vezes enquanto o dos operários comuns permaneceu o mesmo. Infelizmente, porém, a cada cem operários noventa são comuns, apenas dez são qualificados e, mesmo para esses dez, além do salário, aumentaram mais ainda as necessidades, pelas quais, no fim das contas, aumentou a pobreza relativa.

Buscando dados de uma pesquisa de W. Schultz publicada em 1843, Marx demonstra a crescente “incondicionada exploração dos pobres por parte dos ricos”. Graças às novas máquinas automáticas introduzidas nas fábricas têxteis, um único operário pode chegar a produzir o mesmo que 350 operários de antes. Portanto, cinco horas de trabalho por dia bastariam para satisfazer todos os interesses materiais da sociedade e, no ampliado tempo livre, os trabalhadores poderiam cuidar do próprio desenvolvimento intelectual e do próprio prazer espiritual.

Ao contrário, diz Schultz, “a despeito da economia de tempo devida ao aperfeiçoamento das máquinas, a duração do trabalho dos escravos das fábricas não fez nada além de aumentar para um grande número de indivíduos”. Os empreendedores, para satisfazer a sua atividade de ganho, em vez de reduzir o horário de trabalho para todos os funcionários, preferiram explorá-los como animais, durante doze a dezesseis horas por dia, relegando outros à miséria, no mais desesperador desemprego.

Os operários já não trabalham *com* as máquinas, mas *como* máquinas, motivo pelo qual o trabalho endurece, degrada, provoca acidentes que podem levar à morte. Seja na Europa ou nos Estados Unidos, os patrões delegaram às máquinas a parte fisicamente mais fatigante, demitiram os homens, que são mais caros, e substituíram-nos por mulheres e crianças, que custam menos. Segundo Schultz, citado por Marx, “milhões de homens conseguem para si o mínimo necessário somente por meio de trabalho extenuante, fisicamente degradante, moral e espiritualmente deformante; devem considerar uma sorte até mesmo a desgraça de ter encontrado tal trabalho... Em 1835, nas tecelagens inglesas a vapor e à água, trabalhavam 20.558 meninos de 8 a 12 anos; 35.867 entre 12 e 13 anos; e, por fim, 108.208 entre 13 e 18 anos... Os capitalistas podem apropriar-se das forças das classes inferiores desde a infância, no modo mais fácil e mais econômico, para utilizá-

los em substituição aos meios equivalentes mecânicos”.

Marx cita também outra pesquisa – *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* [A miséria das classes trabalhadoras na Inglaterra e na França], de E. Buret –, na qual se lê que, em 1840, as máquinas para trabalhar o algodão na Inglaterra equivaliam a 84 milhões de trabalhadores manuais. “A população dos miseráveis”, comenta Buret, “cresce com a sua miséria, e está no limite extremo da indigência na qual os seres humanos se amontoam em maior número para disputar o direito de sofrer”.

Para aliviar a própria miséria e a da sua família, muitas mulheres proletárias se prostituem. Marx cita que “os operários das fábricas na França chamam a prostituição das suas mulheres e das suas filhas de a *hora de trabalho extra*, o que é literalmente verdade”. Segundo dados coletados em 1842 por C. Loudon, na Inglaterra as prostitutas eram cerca de 70 mil, e suas condições de vida eram tais que, uma vez se enveredando nesse caminho, não sobreviviam mais de seis ou sete anos.

Não obstante o terrível quadro por ele mesmo desenhado, Schultz sustenta com otimismo que, “para que o povo viva, as cegas forças naturais que operam as máquinas tornaram-se nossas escravas e súditas (...) Certamente os mais recentes progressos da máquina, subtraindo pouco a pouco do homem todas as ocupações uniformes, contribuem à progressiva eliminação do abuso”. Marx, ao contrário, inicia os *Manuscritos* com uma epígrafe de impiedosa lucidez:

O salário é determinado pelo conflito entre capitalista e operário... O capitalista pode viver sem o operário por mais tempo que o contrário. As ligas dos capitalistas são comuns e eficazes, as dos operários são proibidas e trazem para os operários consequências funestas (...) Para o operário, a separação entre capital, rendimento fundiário e trabalho é mortal.

O trabalho alienado. Em seis breves fragmentos dos *Manuscritos*, no total de aproximadamente quinze páginas, Marx enuncia uma das descobertas mais surpreendentes de toda a sociologia: a alienação. Usando os mesmos conceitos da economia política clássica, consegue demonstrar que o operário decai à condição de mercadoria; que a sua miséria é tanto pior quanto mais cresce a sua produção; que a concorrência comporta fatalmente a acumulação da riqueza em poucas mãos, isto é, o monopólio; que “toda a sociedade deve dividir-se em duas classes, a dos *proprietários* e a dos *operários* sem propriedade”. Como a teologia explica a origem do mal com o conceito de pecado original, isto é, pressupõe como fato aquilo que deveria explicar, assim – segundo Marx – a economia política assume como seus próprios dogmas aqueles fenômenos que deveria reconhecer: “As únicas engrenagens que a econômica política coloca em movimento são a avidez por dinheiro e a guerra entre aqueles que são apegados a ele, a concorrência.” Mas de onde nascem essa avidez e essa guerra? De onde nasce a propriedade privada? Nasce da alienação, pela qual o operário torna-se estranho ao próprio produto, ao próprio trabalho, a si próprio, aos outros homens e à própria espécie. E, portanto, “a *desvalorização* do mundo humano cresce em relação direta com a *valorização* do mundo das coisas”. Cada um desses pontos merece a nossa atenção.

O operário é alienado do próprio produto. Quando o operário termina a produção de um objeto na fábrica, esse objeto não é seu, torna-se-lhe estranho, vive independentemente daquele que o produziu, antes, contrapõe-se-lhe como um inimigo porque retorna exclusivamente como benefício ao capital, isto é, ao seu inimigo. Quanto mais trabalho o operário transfere à matéria, mais coloca de si mesmo em objetos que afinal não lhe pertencerão. O trabalho do operário “produz para os ricos coisas maravilhosas; mas para os operários produz apenas privações. Produz palácios, mas para o operário, espeluncas. Produz beleza, mas para o operário, deformidades. Substitui o trabalho com máquinas, mas relega uma parte dos operários a um trabalho cruel e transforma a outra parte

deles em máquinas. Produz coisas do espírito, mas para o operário, idiotices e cretinismo”.

O operário é alienado do próprio trabalho. Não é ele quem organiza a produção, não é ele quem estabelece o que e como produzir, não é ele quem atribui as tarefas e define os ritmos. É o patrão, com a sua tecnoestrutura, quem decide tudo. Portanto, o operário, no seu próprio trabalho, não se realiza, não desenvolve e libera as próprias energias físicas, intelectuais e espirituais, não fica satisfeito e feliz, mas se sacrifica, se mortifica, esvai o seu corpo e destrói o seu espírito. O trabalho não pertence mais a ele, mas ao patrão, não é um trabalho voluntário, mas obrigado, forçado. Não é um fim nobre, mas um simples meio estranho e vulgar para sobreviver. “A sua alienação se revela claramente no fato de que tão logo veem a coação física ou qualquer outra coação, o trabalho é evitado como a peste.”

O operário é alienado de si mesmo e da sua espécie. O trabalho não é para o homem o que o movimento é para os animais. Não é uma mercadoria qualquer como deseja a economia política, tampouco um castigo divino sofrido em consequência do pecado original como deseja a religião cristã. O trabalho é a essência do homem. Se o trabalho é alienante para o trabalhador, o trabalhador torna-se alienado de sua própria essência. E uma vez que o trabalho serve para transformar a natureza, da qual a espécie humana obtém matérias-primas, sustento e gozo espiritual, alienar-se pelo trabalho significa alienar-se da espécie humana. Pelo trabalho alienante, o indivíduo concentra a sua atividade na conservação de si mesmo em vez de exercer a sua atividade livre, vital e consciente para a vida da sua espécie. Mediante a necessidade física e imediata, o animal produz apenas aquilo que lhe serve aqui e agora para si e para seus filhotes, e reproduz apenas a si mesmo. O homem, ao contrário, transforma a natureza, projeta e produz também o próprio futuro, da sua espécie e de todas as espécies. Produz de modo universal, útil e belo: “O animal constrói apenas conforme a medida e a necessidade da espécie a que pertence, enquanto o homem sabe produzir conforme a medida de todas as espécies e sabe em qualquer lugar predispor segundo a medida inerente àquele determinado objeto; por isso, o homem constrói também segundo as leis da beleza.” Subtraindo do operário o seu trabalho e o seu produto, são-lhes subtraídas beleza e possibilidade de contribuir livremente ao progresso da sua espécie e da natureza como um todo, por isso se torna inferior até mesmo aos animais, inferior às abelhas, à formiga, ao castor, que ao menos são livres para construir o próprio ninho.

O homem é alienado ao outro homem. Se todo trabalhador é alienado em relação ao seu produto, à sua espécie, então é alienado também em relação aos outros homens, seus produtos e sua espécie. A indústria capitalista cria contraposição entre homem e homem, coloca-os em concorrência um com o outro, torna-os reciprocamente inimigos. É este o estranhamento do homem para com o homem que faz com que a atividade do operário concorra com a de cada um dos outros operários e, todos juntos, caídos “sob o domínio, a coerção e o jugo de outro homem”, não conseguem ser outra coisa senão hostis uns aos outros.

Morre assim toda possibilidade de ação solidária, de livre colaboração, de comunidade para dar lugar à concorrência recíproca, à *mors tua, vita mea*, ao *homo homini lupus*.

Materialismo histórico e comunismo. No discurso fúnebre proferido no enterro de seu grande amigo, Engels disse: “Assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana.” Em verdade, Marx dedicou toda a sua reflexão à crítica da economia política então no auge, sem nunca pretender

elaborar uma visão global da história, como fizeram, por exemplo, Vico ou Hegel. Engels viveu mais doze anos depois da morte de Marx, durante os quais chegou a uma interpretação abrangente do pensamento marxista e o nomeou “materialismo histórico”. Daí em diante, por tal definição, jamais usada por Marx, pretende-se dizer que, segundo o seu pensamento, a história, mais que pelas ideias ou pelos homens, é movida pelas relações sociais de produção, que são de natureza econômica por excelência.

No mundo capitalista, é a economia que move a política e a sociedade. A economia, por sua vez, depende das relações de produção e de quem detém a propriedade privada dos meios pelos quais se produz: terra, matérias-primas, máquinas, capital, trabalho. A quem pertencem esses fatores de produção? Quem detém a propriedade? Como vimos na parte anterior, dedicada à alienação, o trabalho e o seu produto já não pertencem ao trabalhador. Mas, então, pertencem a quem? Certamente não pertencem aos deuses ou à natureza. Pertencem a outro homem, estranho ao operário, hostil, poderoso e independente dele: pertencem injustamente ao capitalista. Por isso, Proudhon afirmara que a propriedade privada é “um furto”. Desse furto econômico descende todo o resto: “A religião, a família, o estado, o direito, a moral, a ciência, a arte etc. nada mais são que modos *particulares* da produção e estão submetidos à sua lei universal.”

Nesse processo de enriquecimento privado do capitalista, não basta que o proletário, reduzido a escravo, lute para obter aumentos salariais: “Um forçado aumento do salário não seria nada mais que uma melhor remuneração dos escravos e não elevaria nem para o operário nem para o trabalho a sua função humana e a sua dignidade.” A exploração é intrínseca ao capitalismo: pode ser maior ou menor, mas nunca será eliminada enquanto o capitalismo existir e, para existir, ele precisa extrair do assalariado uma quantidade de trabalho superior àquela retribuída com o salário. Apenas abolindo a propriedade privada o proletariado arrancará pela raiz a erva daninha da alienação e obterá não apenas a própria emancipação, mas a emancipação de toda a espécie humana.

Assim, nos *Manuscritos*, Marx concebe a essência do pensamento que depois desenvolverá nas obras seguintes e que Engels chamará de “materialismo histórico”.

De todas essas premissas descende a primeira definição teoricamente fundada de “comunismo”. Na sociedade capitalista, segundo Marx, os menos ricos invejam os mais ricos e isto deflagra a tendência ao nivelamento através da concorrência. Ao contrário, o comunismo consiste na “supressão *positiva* da *propriedade privada*”, na comunhão dos meios de produção, na organização coletiva do trabalho. Daí a emancipação de todos os sentidos e de todos os atributos humanos.

Esse comunismo se identifica com o humanismo; é a verdadeira solução para o antagonismo entre o homem e o homem, a verdadeira solução para o conflito entre a existência e a essência, entre a reificação e a autoafirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. É a solução do enigma da história e tem consciência de ser essa solução.

Filosofia da práxis. Permanece um problema que não é secundário: como se obtém a supressão da propriedade privada, a libertação da alienação, a felicidade? Em uma palavra, como se chega ao comunismo? A resposta de Marx é: com a “filosofia da práxis”. Se “toda atividade humana foi até aqui trabalho, e por isso indústria, isto é, atividade que se torna estranha a si mesma” e, contudo, atividade prática, concreta, então as oposições *teóricas* entre subjetivismo e objetivismo, entre espiritualismo e materialismo, entre agir e sofrer, determinadas por essa práxis, são solucionáveis “*apenas* de modo prático, apenas através da energia prática do homem”. Por isso, essa solução não é “somente uma tarefa do conhecimento, mas também uma tarefa *real* da vida, que a filosofia não podia realizar exatamente porque ela entendia tal tarefa apenas como uma tarefa teórica”.

Mais tarde, na *Ideologia alemã*, Marx e Engels voltarão juntos a esse conceito para reafirmar que ele é movido por “pressupostos reais, dos quais se pode abstrair apenas na imaginação. Eles são os indivíduos reais, a sua condição material de vida, tanto aquelas que eles encontraram já existindo quanto aquelas produzidas pela sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica”. Por isso, “materialismo histórico” significa também análise positiva da história e ação prática para modificá-la: “Os filósofos só interpretaram o mundo de maneiras diversas; mas agora a questão é transformá-lo”, escreve Marx na 11ª das *Teses sobre Feuerbach*. E, em toda a sua vida, foi fiel ao propósito de conjugar o pensamento com a ação visando à transformação prática da sociedade. Por isso pode vangloriar-se de colocar no fim aquilo que Hegel colocara no início. No discurso fúnebre, Engels disse do amigo o seguinte: “Para ele, a ciência era uma força motriz da história, uma força revolucionária, porque Marx era antes de tudo um revolucionário, a luta era o seu elemento.”

Apenas através da visão realista e da ação concreta que leva à supressão da propriedade privada obtém-se “o retorno do homem, da religião, da família, do Estado etc. à sua essência humana, isto é, social”. Uma vez suprimida a propriedade privada e rompido o círculo vicioso de produção e consumo, o homem deixa de produzir mercadorias para consumi-las: “o homem produz o homem, isto é, produz a si próprio e ao outro homem.” Ou seja, produz a sua felicidade.

A felicidade social. Marx volta frequentemente ao conceito de felicidade. Falando, por exemplo, do dinheiro, recorre a Shakespeare e a Goethe para dizer que, em uma sociedade alienada, ele “é o intermediário entre a necessidade e o objeto, entre a vida e os meios de subsistência do homem... É a fusão das coisas impossíveis, obriga os objetos contraditórios a se beijar. Em uma sociedade saudável, ao contrário, poderás pagar o amor apenas com amor, confiança apenas com confiança; se desejares exercer uma liderança, terás de estimular e realmente incitar os teus semelhantes; se amas sem seres correspondido, isto é, se o teu amor não produz amor em troca, se na manifestação vital do homem amante não és um homem amado, o teu amor é impotente, é uma infelicidade”.

Mas a Marx interessa sobretudo o conceito de felicidade social: “Como uma sociedade, segundo Smith, não é feliz onde a maioria sofre... é necessário concluir que a infelicidade da sociedade é o escopo da economia política”, baseada, ao contrário, na avidez por dinheiro e na concorrência. Daí a necessidade, para o homem não alienado que deseja ser verdadeiramente feliz, de fundar a própria felicidade na felicidade de todos:

A experiência define como felicíssimo o homem que fez feliz o maior número de outros homens... Se escolhermos na vida uma posição em que podemos melhor trabalhar pela humanidade, nenhum peso nos pode envergar, porque os sacrifícios são em benefício de todos; então não experimentaremos uma alegria mesquinha, limitada, egoísta, mas a nossa felicidade pertencerá a milhões de pessoas, as nossas ações viverão silenciosamente, mas para sempre.

Quatro anos depois, com o *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels darão um passo adiante: as contradições práticas não se resolvem com a teoria, mas com a ação, e, no estado de coisas da época, a única ação eficaz é a revolução.

Uma vida feliz. A vida de Marx não foi fácil. A sua obstinada pesquisa teórica voltou-se paralelamente a uma corajosa ação prática, sem trégua e sem paz, sempre subversiva, sempre perseguida pela vigilante polícia de toda a Europa, sempre interrompida por exílios, expulsões e fugas. Uma vida miserável e errante, de Trier a Bonn, de Bonn a Colônia, de Colônia a Berlim, de

Berlim a Jena, de Jena a Paris, de Paris a Bruxelas, de Bruxelas a Londres, em um contínuo ir e vir para consultar bibliotecas, encontrar operários, despistar credores, rebater antagonistas, fugir de mandados de prisão. Na celebração fúnebre pela morte do seu grande amigo, Engels disse:

Cessou de pensar a maior mente da nossa época... Os governos, absolutos ou republicanos, expulsaram-no; os burgueses, conservadores e democratas radicais, sufocaram-no com inúmeras calúnias. Ele desdenhou todas essas misérias, não prestou a elas nenhuma atenção e não respondeu senão em caso de extrema necessidade. Posso acrescentar sem temor que podia ter muitos adversários, mas nenhum inimigo pessoal. O seu nome viverá pelos séculos, assim como a sua obra.

O orçamento familiar da casa de Marx era tão reduzido que dois filhos, Heinrich Guido e Franziska, morreram por desnutrição antes mesmo de completar três anos; o outro filho, Edgar, morreu de tuberculose. A cada vez, à dor lacerante pela morte deles, somava-se aquela do mortificante adiamento dos funerais por falta de dinheiro. Em um relatório escrito em 1853 por um informante da polícia prussiana, lê-se:

Marx vive em um dos piores bairros de Londres e, por isso, um dos mais baratos. Ocupa dois cômodos. Não se vê em todo o ambiente um móvel limpo ou em bom estado... No centro da sala de estar, há uma grande mesa à moda antiga, recoberta por um encerado, sobre o qual estão espalhados manuscritos, livros e jornais, junto dos brinquedos das crianças, objetos de trabalho da mulher, taças de chá trincadas, colheres, garfos e facas sujas, um tinteiro, uma piteira de argila e cinzas de tabaco. Há uma cadeira com apenas três pernas, e outra que por acaso está intacta, sobre a qual as crianças brincam de fazer comida.

Mas a miséria, em vez de dissuadir Marx do empenho teórico-prático, torna-o ainda mais obstinado. Entre a elaboração fragmentária dos *Manuscritos*, Marx confronta as ideias de Hegel, dos hegelianos, de Feuerbach, de Proudhon e de tantos outros. E, junto de Engels, depura questões basilares do seu modelo teórico-prático. Traça, por exemplo, a distinção entre *estrutura* (entendida como produção socioeconômica da sociedade) e *superestrutura* (entendida como produção das ideias, religião, filosofia, política, direito). Expõe, além disso, os limites daqueles direitos humanos que o Iluminismo considerava inelutáveis e que as duas revoluções, americana e francesa, vangloriaram como conquistas:

Nenhum dos chamados direitos do homem ultrapassa o homem egoísta, o homem enquanto membro da sociedade civil, isto é, indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse privado e para seu juízo privado, e isolado da comunidade. Bem longe do ser humano entendido em si como espécie, a sociedade aparece como um quadro exterior aos indivíduos, como limitação da sua independência originária.

Em fevereiro de 1847, Marx e Engels passam a fazer parte da Liga dos Justos, que tinha como lema “Todos os homens são irmãos” e que, alguns meses depois, transformar-se-ia em Liga dos Comunistas, com o lema proposto por Marx “Trabalhadores de todo o mundo, uni-vos”. Essa liga representa, de fato, o primeiro partido operário moderno, e o artigo 1º de seu estatuto afirma sem meio-termo: “O escopo da liga é a destruição da burguesia, o reino do proletariado, a supressão da antiga sociedade burguesa fundada nos antagonismos de classe e a instauração de uma nova sociedade sem classes e sem propriedade privada.”

O Manifesto. No final do ano de 1847, a liga confia a Marx e a Engels a redação de um sintético programa. O *Manifesto do Partido Comunista* foi publicado em Londres, em língua alemã, poucos dias antes que se deflagrasse a revolução parisiense de fevereiro de 1848. Era composto de apenas 23 páginas e em um primeiro momento permaneceu praticamente clandestino. Mas, pouco a pouco, foi traduzido para todas as línguas, disputando com a Bíblia em número de cópias vendidas e tornando-se um dos textos mais incisivos na história dos séculos XIX e XX.

A redação do documento foi rápida não apenas pela urgência da liga, mas também porque os dois autores conheciam a fundo a matéria e pensavam em uníssono. Além disso, Engels já havia escrito uma espécie de catecismo em 25 perguntas com suas respostas. Essa coisa dos catecismos é um expediente didático, tomado emprestado da Igreja, de que o comunismo frequentemente lança mão. Mesmo August Strindberg, entre 1884 e 1885, escreveu um *Pequeno catecismo para a classe inferior* que iniciava com a pergunta “O que é a sociedade?” e prosseguia com a resposta: “A sociedade é uma forma de convivência que permite à classe superior manter a classe inferior sob o seu domínio.”

Com o *Manifesto*, o movimento operário passa da indignação à organização e torna explícitas as suas intenções evocando o espectro do comunismo que ronda pela Europa. Nasce assim um novo paradigma, um modelo de vida e de sociedade baseado na supressão da propriedade privada através da luta de classe, na extinção do Estado, na globalização do comunismo.

Até Engels e Marx, o motor revolucionário foi francês; com esses dois pensadores, tornou-se alemão; mais tarde, se tornará russo.

O *Manifesto* nada mais é que a carta constitucional do modelo comunista, e foi redigido em alemão porque a liga designada para isso era composta de operários alemães que haviam depreendido da condição de imigrantes e, em alguns casos, de refugiados políticos, uma mentalidade supranacional, europeia.

Se o inimigo do proletariado – a burguesia – tem no seu DNA a dimensão mundial, a globalização da produção e dos mercados, a standardização global dos consumos e da cultura, a organização proletária também não pode deixar de ser, por sua vez, internacional.

A burguesia pode contar com os governos, que são os seus comitês de negócios, mas, obrigada a expandir-se ao infinito produzindo mais do que é possível consumir, não consegue evitar duas consequências: as crises econômicas crescentes e a formação da classe antagonista – o proletariado –, crescente por sua vez.

A história de toda sociedade foi a história de luta de classes. Em 1848, as classes em disputa foram reduzidas a duas: de um lado o proletariado, do outro a burguesia, que adota como método a perpétua mudança, a luta entre os pobres, a exploração despudorada, que tudo centraliza, globaliza e mercantiliza – os bens, os serviços, as relações e até mesmo a cultura – do momento que “as ideias dominantes de um determinado período sempre foram simplesmente as ideias da classe dominante daquele período”.

À proporção que o proletariado se organiza, alguns intelectuais e trabalhadores burgueses se afastam da sua classe natural e se alinham com a classe explorada. Logo, a burguesia entra em concorrência com as burguesias de todos os outros países e, para derrotá-las, invoca a ajuda dos proletários concidadãos que em troca do seu apoio conseguem algumas leis a seu favor. Toda vez que entra em crise, a burguesia marginaliza e empobrece os seus estratos inferiores, a pequena burguesia, que passa ao proletariado. Assim, paulatinamente, o proletariado emerge como única classe revolucionária. Os pequenos empreendedores, os artesãos, os negociantes são intimamente reacionários; o subproletariado, essa putrefação passiva dos ínfimos estratos da sociedade, é composto de farrapos ao vento, prontos para todas as reviravoltas.

Apenas o proletariado não visa a obter para si privilégios, mas a destruí-los; não visa a apropriar-se da riqueza, mas a eliminar a propriedade privada. Coincidindo em todos os países com a grande maioria da população, não lhes resta nada além de derrubar as várias burguesias

nacionais, cada vez mais incapazes de assegurar os meios de subsistência aos próprios escravos. Nessa ação destrutiva, é ajudada exatamente pela indústria, que compacta os proletários e facilita a sua organização antagonista. O ocaso da burguesia, que produz os seus próprios coveiros, é inevitável tanto quanto a vitória do proletariado. A tarefa que cabe aos proletários é a de unir-se em classe, organizar-se e estabelecer uma estratégia, derrubar a burguesia e edificar o comunismo.

Aterrorizada pelo pesadelo do proletariado, que ronda pela Europa como um fantasma, a burguesia refugia-se nas fábulas: consterna-se com a ideia de que os comunistas querem abolir a propriedade privada esquecendo que ela excluiu da propriedade 90% da população; assegura que a abolição da propriedade privada alimentaria uma preguiça geral, esquecendo que, na sociedade burguesa, aqueles que trabalhavam não ganham e aqueles que ganham não trabalham; censura os comunistas por quererem destruir a família, essa burguesia que, através do trabalho de sol a sol, do analfabetismo imposto, da miséria, lacerou todos os vínculos familiares do proletariado, transformando seus filhos em simples artigos de comércio, instrumentos de trabalho e de prostituição; insinua que o comunismo quer compartilhar também as mulheres. E se entende por quê: o burguês vê na mulher um simples instrumento de produção, ouve dizer que os comunistas querem compartilhar os instrumentos de produção, e disso deduz que também as mulheres serão comuns a todos os homens.

O que caracteriza o modelo proposto por Marx e Engels? A expropriação da propriedade fundiária e o emprego do rendimento fundiário para as contas do Estado; o imposto fortemente progressivo; a abolição do direito à herança; a concentração do crédito, do transporte, dos meios de produção na mão do Estado; igual obrigação de trabalho para todos; progressiva eliminação do antagonismo entre campo e cidade.

Abolida a propriedade privada, abolidas as classes sociais, “à velha sociedade burguesa com as suas classes e os seus antagonismos entre as classes sucede uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é uma condição de livre desenvolvimento de todos”. Antes, porém, é necessário destruir violentamente toda a ordem social até então existente: “As classes dominantes tremem ao pensar em uma revolução comunista. Os proletários nada têm a perder além de suas correntes. Têm um mundo a ganhar.” Por isso, *trabalhadores de todos os países, uni-vos!*

O mito da sociedade sem classes. Há raros traços de “comunismo primitivo” nas sociedades arcaicas, como na Mesopotâmia e nos antigos essênios. Numerosas, ao contrário, são as mitificações literárias e filosóficas de sociedade sem classes: reencontramos-as nos livros *Utopia*, de Thomas Morus (1516), e *Cidade do sol*, de Tommaso Campanella (1602). No seu *Testament* (1729), o excomungado Jean Meslier prega um comunismo ateu, alcançável apenas através do regicídio (“Eu gostaria, e seja este o último dos meus desejos, eu gostaria que o último rei fosse estrangulado com as tripas do último dos padres”); no *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai* [Naufrágio das ilhas flutuantes ou Basiliade do célebre Pilpai] (1753), o anônimo que escreveu sob o pseudônimo de Morelly auspicia um comunismo religioso sem classes e sem líderes; sempre no século XVIII, os jesuítas experimentaram algumas formas de comunismo concreto nas suas *reducciones* implantadas no Paraguai.

Em todos esses casos, encontramos uma regressão à condição de pobreza, não há o Estado, a propriedade privada é transferida para toda a comunidade, em alguns casos mesmo as mulheres são consideradas objeto de prazer comum. Na sociedade capitalista, ao contrário, a avidez dos ricos

confronta-se com a inveja dos menos ricos e o nivelamento é confiado à dinâmica da concorrência entre os operadores econômicos, sem prejuízo do conceito de classe, estreitamente ligado à propriedade privada, e colocando entre parênteses o conflito entre as classes.

A história como luta de classes. A primeira parte do *Manifesto* se inicia com essas palavras:

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes.

Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira ou pela destruição das duas classes em conflito.

Cem anos depois, Mao Tsé-tung, em um discurso de 1949 intitulado “Abandonai as ilusões, preparai-vos para a luta”, dirá: “Luta de classes – algumas classes triunfam, outras são eliminadas. Essa é a história, esta é há milênios a história da civilização. Interpretar a história por esse ponto de vista é aquilo que se chama materialismo histórico.”

O *Manifesto* continua, afirmando:

A sociedade burguesa moderna, que brotou das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classe. Não fez mais do que estabelecer novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das que existiram no passado.

Entretanto, a nossa época da burguesia caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade divide-se cada vez mais em dois campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado.

Classe em si. Mas em que consiste uma classe? Ao longo de toda a sua obra, Marx retorna constante mas fragmentariamente aos conceitos de classe e conflito entre elas, a cada vez remetendo toda a exposição a obras posteriores e mais maduras. Por fim, o 52º capítulo do terceiro livro do *Capital* foi intitulado “As classes” e inicia dizendo: “A primeira pergunta que se deve responder é a seguinte: O que constitui uma classe?” Infelizmente, depois de umas vinte linhas, o livro é interrompido com a frase inserida por Engels: “O manuscrito termina aqui.”

Cem anos depois, em 1957, o jovem sociólogo alemão Ralf Dahrendorf publicou o ensaio *Classes e conflito de classe na sociedade industrial*, em que tentava completar o capítulo interrompido, colocando-se no lugar de Marx, tomando dos seus escritos precedentes algumas frases autênticas e amarrando-as em um texto coerente. Disso resultou o 52º capítulo não escrito do terceiro volume do *Capital* de Marx, uma empreitada intelectual bem-sucedida, da qual a seguir procuro sintetizar o resultado.

Em *18 Brumário de Luís Bonaparte*, Marx escreve: “Quando milhões de famílias vivem em condições econômicas tais a ponto de separar o seu modo de vida, os seus interesses e a sua instrução daqueles das outras classes, e a ponto de terminar por contrapô-las a essas classes, elas constituem uma classe.” Não se trata, por isso, da única e simples diferença econômica: “O intelecto vulgar”, explica Marx, “transforma as diferenças de classe em *diferenças na dimensão dos ganhos* e o conflito de classe em *disputas profissionais*. A medida do ganho é uma diferença puramente quantitativa com base na qual dois indivíduos pertencentes à mesma classe podem ser contrapostos de modo totalmente arbitrário”.

Como já vimos, segundo Marx e Engels, as condições econômicas e a relação com os meios de produção representam a “estrutura” em que um indivíduo se encontra objetivamente colocado, mas sobre essas condições estruturais, “sobre as diferentes formas de propriedade e sobre as condições sociais de existência é construída uma inteira superestrutura de diferentes e particulares

sentimentos, de ilusões, de formas de pensamento e de concepções de vida. A classe como um todo os cria e lhes dá forma segundo suas bases materiais e relações sociais correspondentes”.

Na Idade Média, a cultura da Igreja determinava a cultura dos fiéis; no feudalismo, a cultura dos senhores feudais determinava a cultura dos vassallos e da plebe; na sociedade industrial, a cultura da burguesia determina a cultura do proletariado de modo que um pobre pode ser enganado a ponto de alinhar-se com os ricos, contra a sua própria classe.

Na *Ideologia alemã* (1845), Marx e Engels escreveram:

As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. A classe que controla os meios de produção material controla também, ao mesmo tempo, os meios de produção intelectual.

A irrupção dos *mass media*, que Marx e Engels não chegaram a ver, confirmaria plenamente essa profética intuição, reiterada três anos depois no *Manifesto*: “As ideias dominantes de um determinado período sempre foram simplesmente as ideias da classe dominante daquele período.”

Pertencer à massa daqueles que vivem em uma condição material e cultural do tipo proletário significa pertencer *ipso facto*, quer queira quer não, àquela que Marx chama de *classe em si*, ou proletariado *em si*.

Classe por si. Mas, para construir uma classe propriamente dita, consciente da sua condição, dos seus direitos e das suas potencialidades, aqueles que objetivamente lhe pertencem devem tomar consciência dela e organizar-se para defender os seus direitos, para liberar-se das próprias amarras. Só então a *classe em si* torna-se *classe por si*: consciente da sua posição e da sua consistência, preparada e organizada para a luta. Todos os operários encontram-se a compartilhar as mesmas, terríveis condições materiais, mas, como se afirma no *18 Brumário*, “se a identidade dos seus interesses não produz uma comunidade, uma associação nacional, uma organização política, esses indivíduos não constituem uma classe. Grupos desse tipo, apesar de caracterizados por uma situação comum, são, todavia, incapazes de fazer valer os próprios interesses de classe”.

Quando um grupo de trabalhadores luta em uma fábrica por reivindicações específicas, a sua luta é de natureza econômica. Torna-se, porém, de natureza política quando toda a classe operária cria um movimento “destinado a realizar os interesses de classe de forma geral, de modo que possua força coercitiva social de natureza universal”, como diz Marx em uma carta de 1871.

Enquanto o proletariado, disperso e fragmentado, ainda precisa construir, do zero, a organização necessária para tornar-se uma classe, a burguesia tem a vantagem de possuir já a organização com que defender o próprio ganho, e essa organização é o Estado: “O Estado moderno nada mais é que uma associação que administra os negócios de toda a classe burguesa” (*Manifesto*).

Mas não basta pertencer objetivamente a uma classe e tomar consciência disso; é necessário também lutar para defender-lhe os direitos. Na *Ideologia alemã* lemos que “os indivíduos formam uma classe somente quando estão empenhados em uma luta comum contra outra classe”. Não uma luta espontânea e fragmentária, mas uma luta organizada, conduzida por proletários conscientes dos inimigos a combater, das alianças a realizar, das apostas a fazer, das metas a alcançar.

Quando se fala de luta, entende-se um confronto sem limites, em que a violência libertadora do proletariado é justificada pela violência opressiva da burguesia. Dirá Mao Tsé-tung em 1927: “A revolução não é um almoço de gala; não é uma obra literária, um desenho, um bordado; não se pode

fazê-la com a mesma elegância, tranquilidade e delicadeza ou com a mesma doçura, gentileza, cortesia, respeito e generosidade. A revolução é uma insurreição, um ato de violência com o qual uma classe derruba outra.”

O domínio da burguesia é tão mais imbatível quando mais forte é a mobilidade entre as classes: “Quanto mais a classe dominante é capaz de absorver os melhores elementos da classe oprimida, tão mais sólido e perigoso é o seu domínio” (*Capital*). Isso ocorre sobretudo nos Estados Unidos, onde os membros das várias classes “mudam e transferem-se em um fluxo contínuo” (*18 Brumário*). Mais tarde, Werner Sombart, no ensaio *Por que nos Estados Unidos não há socialismo?*, defenderá que a explicação deve ser buscada no fato de que os trabalhadores americanos tinham à disposição uma quantidade de carne três vezes maior que a dos trabalhadores alemães: “Diante do rosbife e da *apple pie*, todas as utopias perdem importância.”

Quando, graças à luta violenta, desenha-se a vitória do proletariado, a classe dominante começa a degradingolar e uma pequena fração deserta para passar à classe revolucionária, a classe que tem o futuro. A mesma coisa ocorre com alguns intelectuais burgueses particularmente previdentes.

Em síntese, as duas massas, cada uma das quais reunida pela mesma situação estrutural (explorada de um lado e exploradora de outro), constituem duas classes objetivamente contrapostas, duas *classes em si*. Cada uma das duas classes, para ganhar corpo, deve tornar-se uma *classe por si*, isto é – como já havíamos dito –, deve tomar consciência da própria situação objetiva, deve criar para si uma organização eficiente, deve identificar com precisão a classe antagonista, deve compreender com igual precisão o que está em jogo, deve escolher com lucidez os próprios aliados, deve conduzir uma luta impiedosa contra a outra classe para defender os seus diretos e salvaguardar a própria liberdade.

Do seu modo, a burguesia já faz tudo isso e, por isso, já é uma classe *por si*: todo burguês visa ao mesmo objetivo de todos os outros burgueses, isto é, ao lucro; é educado desde a infância a priorizar o próprio ganho pessoal sobre o bem-estar da humanidade como um todo; usufrui da organização estatal, que se encarrega de defendê-lo e favorecê-lo.

Agora cabe aos operários realizar uma empreitada igual e contrária, mas bem mais nobre porque o proletário é portador de interesses universais e, resgatando a si próprio, resgata toda a humanidade.

Depois do Manifesto. Depois do *Manifesto*, por mais 35 anos, Marx continuou a trabalhar e a lutar sem trégua, escrevendo como jornalista, ensaísta, organizando o movimento operário, formando a Primeira Internacional e viajando entre Inglaterra e Alemanha. Neste ínterim, Engels trabalhava em Manchester, na empresa do pai, ajudava economicamente Marx e continuava com ele a organizar os operários e a aprofundar a teoria comunista. Depois da morte de Marx, dedicou-se à publicação de suas obras inéditas e tomou seu lugar como ponto de referência do movimento operário internacional.

Tudo o que Marx escreve depois do *Manifesto* parece ter sido pensado no nosso século XXI para contra-atacar as teses dos atuais neoliberais, segundo os quais não existem mais as classes sociais e o *homo oeconomicus*, perseguindo o lucro pessoal, apreciando as mercadorias com base na sua utilidade e confiando no *laissez faire*, pode ter a certeza de debelar a crise e obter perfeita harmonia distributiva.

Antecipando Keynes e Sraffa, Marx defende que as decisões econômicas são tomadas pelos

produtores e pelos seus governos não para satisfazer as necessidades do consumidor, mas para maximizar os seus lucros e perpetuar o seu sistema capitalista.

Smith explicara como se produz a riqueza das nações, mas não como ela é distribuída; Ricardo explica que essa distribuição é decidida pelos padrões, os quais tendem a manter os salários em “nível natural”, isto é, no mínimo vital, em uma relação inversa ao lucro: quanto mais cresce este, mais diminui aquele. Segundo Marx, para fazer oposição a uma tal tendência “natural” e perversa, é necessário que os proletários lutem, conscientes de que o seu salário depende, acima de tudo, da relação de força com os empregadores.

Na sua luta contra a burguesia, o proletariado pode contar com o calcanhar de Aquiles das empresas capitalistas: a queda tendencial da taxa de lucro. Em que consiste essa queda? Para economizar no custo da mão de obra, os capitalistas tendem a substituir os operários por máquinas. Cresce assim o número de desempregados, que concorrem com os empregados e, sem querer, permitem aos empregadores abaixar os salários dos empregados. Disso resulta um crescimento da riqueza nas mãos de poucos, enquanto a maioria dos consumidores é obrigada a reduzir o próprio consumo, provocando, assim, uma crise econômica e, no fim das contas, uma queda dos lucros. Produção e consumo são duas faces da mesma economia capitalista: se os consumidores não têm o dinheiro para comprar, é inútil que os produtores produzam – os seus produtos terminarão encalhados nas lojas.

Na economia feudal, o camponês e o artesão vendiam a sua mercadoria (M), dela obtinham dinheiro (D) e com ele adquiriam outras mercadorias (M). Na economia industrial, o capitalista investe o seu capital, o seu dinheiro (D), para comprar matérias-primas e força de trabalho, isto é, mercadorias (M) e, vendendo-as, produz novo dinheiro (D). Nas fases de crise econômica e na economia pós-industrial, da qual Marx já farejava o advento, o poupador investe o seu dinheiro (D) para comprar outro dinheiro (D) e revendê-lo para ganhar ainda mais dinheiro (D). Assim a economia passa de real a financeira, reduzindo percentualmente e proletarizando a classe média, alargando ainda mais a distância entre ricos e pobres, acelerando posteriormente a queda tendencial da taxa de lucro.

Marx morreu em 14 de março de 1883; Engels, em 5 de agosto de 1895. Ambos tinham investigado a fundo, como poucos o fizeram, as leis da economia e as dinâmicas da sociedade. Ambos morreram na certeza de que, no momento certo e no lugar certo (mais provavelmente na Alemanha), o proletariado se rebelaria, aboliria a propriedade privada e fundaria uma sociedade nova, sem classes, em que os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês, já experimentados no curso de toda a história, seriam finalmente sucedidos pelo comunismo, “a última forma de organização do gênero humano”.

O modelo que eles haviam elaborado e oferecido à humanidade, mesmo se visto com os olhos críticos de um antimarxista como Robert Service, professor de história russa na Universidade de Oxford, apresentava não poucos aspectos positivos. “Viram certo”, reconhece Service, “quando descreveram a irresistível marcha da globalização econômica, conseguiram prever que as atividades industrial e comercial assumiriam dimensões cada vez maiores, e a sua análise da tendência intrínseca ao capitalismo para recompensar aqueles empreendedores que conseguissem maximizar o aporte da inovação tecnológica e minimizar o custo do trabalho revelou-se exata. Além disso, em seus escritos, desempenha um papel fundamental a convicção de que a consciência humana não é um dado imutável: a sociedade industrial avançada produzira um conjunto de

comportamentos e práticas sem precedentes, as pessoas eram transformadas pelo ambiente em que se encontravam e sofriam a profunda influência do tipo de economia, de regime político e de cultura em que viviam. Marx e Engels demonstraram-se convincentes na sua previsão de que as mudanças da consciência continuariam a produzir-se com o transformar-se das condições de vida e mostraram, de modo brilhante, como os governantes de todas as sociedades ocultaram a natureza do domínio que exerciam. Alguns dos seus melhores escritos diziam respeito aos rituais inventados para induzir os estratos sociais mais baixos a aceitarem a desigualdade como um fenômeno eterno e natural. Como ateus, proferiram brilhantes denúncias contra a conveniência da religião organizada para prolongar os sofrimentos materiais e sociais da população”.

Lênin: o proletariado no poder

Salto no escuro. Desde a obra de sua juventude, *Miséria da filosofia* (1847), Marx defendeu que “o conflito entre o proletariado e a burguesia é a luta de uma classe contra a outra, uma luta que na sua mais alta expressão significa uma revolução total... A libertação da classe oprimida comporta necessariamente a constituição de uma nova sociedade”.

Toda a reflexão posterior de Marx é dedicada a explicar por que a revolução proletária é inevitável, mas não diz como deve ser conduzida e, sobretudo, não diz como deverá afinal ser organizada concretamente a sociedade nova que resultará dessa luta.

Quase trinta anos depois de *Miséria da filosofia*, em uma carta de 1875 a Wilhelm Bracke posteriormente inserida por Engels no opúsculo intitulado *Crítica ao programa de Gotha*, Marx coloca-se duas perguntas: Qual transformação sofrerá o Estado em uma sociedade comunista? Ou ainda: quais funções sociais lá ainda persistirão, que sejam análogas às funções do Estado de hoje? A resposta, demasiada sintética para desenhar um modelo completo, limita-se a dizer: “Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista há o período da transformação revolucionária de uma em outra. A isso corresponde também um período político de transição, em que o Estado não pode ser nada além da ditadura revolucionária do proletariado.”

No mesmo opúsculo, Engels publica uma carta sua a August Bebel, também de 1875, em que escreve:

Os anarquistas censuraram-nos bastante o *Estado popular*, embora já o livro de Marx contra Proudhon e depois o *Manifesto comunista* digam explicitamente que, com a instauração do regime socialista, o Estado se dissolve por si e desaparece. Não sendo o Estado nada mais que uma instituição temporânea de que se deve servir na luta, na revolução, para sufocar com a força os próprios inimigos, falar de um *Estado popular livre* é puro absurdo: enquanto o proletariado tiver a necessidade do Estado, dele necessitará não no interesse da liberdade, mas no interesse do sufocamento dos seus adversários, e quando torna possível falar de liberdade, então o Estado como tal para de existir. Propor-nos-íamos, então, a colocar em toda parte, em vez da palavra Estado, a palavra Comuna, uma velha excelente palavra alemã que corresponde à palavra francesa *Commune*.

Marx pensava que a primogenitura de uma sociedade comunista caberia ao seu país, a Alemanha, mas não excluía que uma experiência nesse sentido poderia ser tentada também na Rússia. Em fevereiro de 1881, uma socialista russa, Vera Zasulitch, escreveu a Marx para saber se, em sua opinião, o comunismo poderia prosperar apenas em uma sociedade industrializada ou também em uma sociedade com uma alta taxa de camponeses, como a russa. Marx respondeu não excluindo a possibilidade de que uma revolução comunista pudesse deflagrar-se também na Rússia.

E assim foi. Aproveitando a ocasião oferecida pelos altos e baixos da Primeira Guerra Mundial,

em outubro de 1917 deflagrou-se a primeira verdadeira revolução comunista da história: a maior experiência jamais tentada pelo gênero humano para substituir *totalmente* um modelo plurissecular fundado na propriedade privada com um modelo completamente novo, arvorado no marxismo, no coletivismo, no centralismo democrático, na mobilização permanente.

Naquela época, a Rússia era um país subdesenvolvido, governado por um czar e por uma aristocracia autoritária; não existiam partidos nem sindicatos; não existia um parlamento; a censura empobrecia qualquer debate político; o acesso à educação era raríssimo; a grande maioria da população era composta por camponeses paupérrimos e analfabetos; a burocracia era corrupta; a Igreja Ortodoxa era reacionária; todo dissenso era repreendido. Nesse contexto, com um grande salto no escuro, Lênin guiou a revolução e tomou o poder.

A formação de Lênin. Quando Vladimir Ilyitch Uliánov, vulgo Lênin (1870-1924), que será a alma da revolução soviética, tinha apenas 17 anos, o seu irmão mais velho foi enforcado por ter participado de uma conspiração contra o czar. Daí em diante, antes na universidade, depois na vida, Vladimir conviveu com conspiradores (entre os quais o Sergey Nechayev que, junto com Bakunin, escreveria *O catecismo do revolucionário*), leu os textos fundamentais do marxismo, tentou imaginar os passos necessários para resgatar o proletariado, foi perseguido pela polícia, preso, exilado, obrigado a fugir por meia Europa.

Em 1889, os partidos socialistas e trabalhistas europeus fundaram em Paris a Segunda Internacional, que sobreviveria até estourar a Segunda Guerra Mundial. Lá conviviam duas almas: a comunista, liderada pelo marxista Karl Kautsky, e a socialista, encabeçada pelo reformista Eduard Bernstein. A hegemonia foi conquistada pelo Partido Social-democrata alemão, baseado no pensamento de Bernstein (1850-1932) que, não acreditando na profecia marxista de uma iminente queda do capitalismo, considerava mais realista focar no próprio capitalismo, melhorando-o com um “programa mínimo” de reformas graduais: democracia parlamentar com sufrágio universal por meio da qual fossem contidas as manias expansionistas e imperialistas da burguesia, internacionalismo, jornada de trabalho de oito horas, separação entre sindicato e partido. Símbolo disso tudo foi, em 1899, a proclamação do Primeiro de Maio como dia internacional dos trabalhadores.

Também Lênin militava na Segunda Internacional, mas em posições de esquerda. Em sua opinião, não havia margem para melhorar o capitalismo: era necessário derrubá-lo. Para alcançar um escopo assim ambicioso, mas inevitável, não bastava que a classe operária agisse de impulso (espontaneísmo), nem que tomasse as rédeas da economia (economicismo): antes mesmo de conquistar o poder através de uma ação revolucionária, era necessário formar os quadros do partido e assegurar às vanguardas um papel de guia das massas proletárias à conquista do poder. Sobretudo, era necessária uma análise rigorosa da situação política caracterizada pelo imperialismo, fase suprema do capitalismo, em que a produção ia se concentrando em formas monopolistas, a livre concorrência estava entrando em crise, e o capital financeiro estava ganhando força.

Sobre essas premissas, em 1903, Lênin criou a fração bolchevique que adotava o método do “centralismo democrático”: toda decisão era discutida a fundo previamente, mas, uma vez aprovada, todos deveriam segui-la, obedecendo rigorosamente ao partido.

Em 1905, deflagrou-se uma revolta em São Petersburgo, a capital fundada duzentos anos antes

pelo primeiro czar Pedro II e que, para ser construída, custou a morte de 30 mil operários. A revolta foi logo reprimida, mas os movimentos e os motins não pararam até que o czar Nicolau II se viu obrigado a conceder uma constituição e instituir a Duma, isto é, o parlamento por sufrágio universal, presidido por um primeiro-ministro. A dinâmica da revolta, a ferocidade da repressão, os resultados obtidos pelos revoltosos, o nascimento dos soviets (os conselhos de delegados dos trabalhadores) e a constituição de milhares de conselhos operários e de bairro, aos olhos de Lênin, então com 35 anos, pareceram um fértil, precioso terreno revolucionário a ser cultivado.

A Revolução de Outubro. Nos anos seguintes, as águas não se acalmaram. Em 1912, uma greve de mineiros siberianos foi reprimida com sangue, provocando reações belicosas em todo o país; em 1913, ocorreram 2.404 greves; em 1914, o estouro da Primeira Guerra Mundial surge para Lênin como uma oportunidade preciosa para transformar o conflito armado contra os inimigos externos em revolução armada contra o czar e a burguesia, inimigos internos. No entanto, mesmo com um exército de 12 milhões de soldados, a Rússia sofreu progressivas derrotas, nas quais, entre 1914 e 1917 morreram 6 milhões de trabalhadores. Onde quer que deflagrassem greves e revoltas, o exército aliava-se aos revoltosos e, em 15 de março de 1917, o czar foi obrigado a abdicar, reduzindo-se ao título de “coronel Romanov”. O poder passou ao governo provisório presidido por Alexander Kerensky.

Enquanto isso, o partido de Lênin – os bolcheviques – ganhou pouco a pouco a maioria na Duma e, em 26 de outubro de 1917, as milícias operárias, junto às guardas vermelhas e à guarnição de Petrogrado (assim se chamará São Petersburgo de 1914 a 1924), ocupou o Palácio de Inverno e os pontos estratégicos da cidade: ministérios, bancos, correios, telégrafos e estações ferroviárias. O governo provisório burguês, guiado por Kerensky, foi deposto, e os bolcheviques, vitoriosos, entregaram o poder ao *Soviete dos comissários do povo*, presidido por Lênin, com Trótski encarregado das relações exteriores e Stálin liderando a comissão para as questões das nacionalidades.

O exemplo de Petrogrado foi seguido por Moscou e depois, paulatinamente, pelo resto do país, mas a reação contrarrevolucionária, russa e ocidental, não demorou. Dela estourou uma guerra civil que terminaria apenas em 1923.

Constituição vermelha, contrarrevolução branca. Em 22 de novembro de 1917, ocorreram as últimas eleições livres: os partidos democratas e antibolcheviques obtiveram três quartos dos votos. Mas o que valia não eram os resultados das urnas, era a força das armas.

O que aconteceu na prática? Ocupado o poder e demovido o governo provisório de Kerensky, enquanto ainda ardia a guerra contra a Alemanha e a guerra civil contra os contrarrevolucionários “brancos”, os bolcheviques tomaram as primeiras decisões de orientação comunista: aprovaram os decretos sobre a paz, confiscaram as terras dos proprietários fundiários e da Igreja, ratificaram a nomeação do novo governo liderado por Lênin e constituído apenas por bolcheviques, nomearam um novo organismo no lugar do parlamento, nacionalizaram os bancos, suprimiram os jornais burgueses, para eliminar todo vestígio de classe anularam todos os privilégios, os graus, os títulos nobiliários e honoríficos, vetaram o ensino da religião, anularam as discriminações entre homens e mulheres, aboliram a pena de morte, extinguíram as leis e os organismos judiciais incompatíveis com o novo regime e, através dos soviets, cidadãos elegeram os tribunais populares locais.

Em 3 de março de 1818, o governo russo firmou o tratado de Brest-Litovski, com o qual acordaram a paz com os impérios centrais, cedendo, em troca, a Polônia, a Lituânia, a Estônia, a Finlândia, parte da Bielorrússia e alguns territórios da Turquia.

Em 10 de julho do mesmo ano, entrou em vigor a nova Constituição, que representa um documento fundamental para compreender o modelo de sociedade comunista que Lênin tinha em mente. Os dois primeiros artigos estabelecem que a Rússia é “uma República de Sovietes dos deputados dos operários, dos soldados e dos camponeses”. O artigo 3º proclama a supressão de “toda exploração do homem pelo homem, a anulação completa da divisão da sociedade em classes, o extermínio completo dos exploradores”; a edificação do socialismo; a abolição da propriedade privada; o “controle operário” sobre as fábricas “para assegurar o poder dos trabalhadores sobre os exploradores”; o trabalho obrigatório “para anular as classes parasitas da sociedade”; “o armamento dos operários e dos camponeses, a formação de exército vermelho socialista dos operários e dos camponeses, o desarmamento completo das classes possuidoras”. O artigo 65º tira o direito de voto ativo e passivo de todas as pessoas que empregam assalariados com o objetivo de aumentar o seu lucro e que vivem de renda não oriunda do trabalho, dos comerciantes privados e dos atravessadores em geral, dos frades, dos capelães de culto e dos representantes das igrejas, dos empregados e dos agentes da velha política, da tropa de elite da gendarmeria, das seções da polícia secreta; dos membros das ex-famílias reais; dos doentes e das pessoas sob tutela; dos condenados por furto e delitos de infâmia.

Terror Vermelho. Os bolcheviques, capitaneados por Lênin e pelo exército vermelho guiado por Trótski levavam a sério todas as frentes, e os “brancos” não conseguiam contê-los. O resto do Ocidente, cada vez mais alarmado pela *escalation* comunista, aumentou a ajuda aos contrarrevolucionários. Uma expedição tchecoslovaca tentou libertar o czar, motivo pelo qual, em 18 de julho de 1918, com o consenso de Lênin, o Soviete dos Urais ordenou a eliminação de Nicolau II, da sua família e do seu séquito. Como resposta, as nações que pertenciam à Aliança – EUA e Inglaterra à frente – retiraram os seus embaixadores e decidiram intensificar o apoio militar às forças contrarrevolucionárias, desembarcando em dois portos soviéticos. O general contrarrevolucionário Denisov declarou “necessário exterminar sem piedade as pessoas descobertas em colaboração com os bolcheviques”, e em 30 de agosto, com dois atentados, o “Terror branco” feriu gravemente Lênin em Moscou e matou o chefe da polícia secreta, a famosa Tcheka, em Petrogrado.

A reação bolchevique foi terrível. Porém Lênin, baseando-se na experiência francesa, considerava indispensável o terror para realizar qualquer revolução. A *Izvestija* publicou um apelo aos trabalhadores para “esmagar o mal da contrarrevolução com maciço terror”. O parlamento declarou que, “considerando-se a situação, impõe-se o terror como meio de segurança. É indispensável, caso se deseje salvar a república soviética dos seus inimigos, isolar esses últimos em campos de concentração e fuzilar todos aqueles que, forem surpreendidos nas organizações, nos complôs e nas rebeliões das guardas brancas”. Seguiu-se o decreto *Sobre o Terror Vermelho* que autorizava o fuzilamento sumário de criminosos políticos e especuladores, socialistas de direita, reféns burgueses e oficiais. O Terror Vermelho resultou na abolição da liberdade de imprensa, na reintrodução da pena de morte pelo crime de contrarrevolução, a oficialização da censura, a atribuição de amplos poderes à Tcheka. Tudo isso se traduziu em mais de dez mil vítimas.

Enquanto isso, para combater a carestia, foi lançada a economia de guerra, que trouxe a proibição de greve, a militarização do trabalho, a perseguição de todos aqueles que eram considerados “não trabalhadores”.

Em síntese, entre 1918 e 1922 (ano em que foi criada a URSS), a Primeira Guerra Mundial, a guerra civil, a revolução e os conflitos de vários gêneros, aos quais se acrescentam a carestia, o racionamento dos gêneros alimentícios, os confiscos, provocaram a morte de um número de pessoas estimado entre 2 e 5 milhões; 1,6 milhão de opositores foram fuzilados; 3 milhões de russos fugiram para o exterior.

Construir do zero um paraíso na terra. Conquistado o poder na pátria, firmada a paz na guerra, abatidos os inimigos da revolução, Lênin encontrou-se diante de uma tarefa sobre-humana: construir a primeira sociedade verdadeiramente comunista da história, desenhando um modelo que ninguém nunca havia pensado e criando uma organização que ninguém jamais havia experimentado. Se, para conduzir vitoriosamente a revolução, pudera extrair ensinamentos dos exemplos inglês, americano e francês, além da Comuna de Paris, terminada a revolução não havia modelos precedentes em que se basear para construir concretamente a sociedade comunista. Tendo sido feita *tábula rasa*, era necessário inventar do nada uma sociedade inédita, baseada pela primeira vez na ausência da propriedade privada e no poder dado ao proletariado: uma classe que, em toda a história da humanidade, sempre fora excluída do poder.

Para dizer a verdade, Lênin não partia realmente do zero, porque dispunha de todo o imponente *corpus* doutrinário elaborado por Marx e Engels, que indicavam, como última meta, um sistema sem classes e sem conflitos sociais, em que a comunidade dos humanos teria finalmente realizado a felicidade na terra através da fusão de todos os povos em uma sociedade socialista livre de toda opressão econômica e política. Dispunha, além disso, da sua inteligência agudíssima, do seu carisma e da sua experiência de marginalizado, perseguido, exilado e deportado.

Se no sistema capitalista é a economia a guiar a política, no sistema comunista pensado por Marx é a política que deve guiar a economia para assegurar o equilíbrio social. Todo indivíduo que opera dentro desse modelo e em coerência com ele persegue, ao mesmo tempo, a sua vantagem pessoal e a do sistema coletivista em seu todo.

Diferente do cristianismo, o marxismo não atribui a felicidade a uma imponderável existência ultraterrena; diferente do budismo, não a atribui a um improvável nirvana; garante-a aqui e agora, no paraíso socialista terrestre, que o proletariado deve primeiro construir a partir do zero e, depois, defender através do partido, que representa a sua vanguarda. Nessa luta de classe, ele se confronta de um lado com os camponeses e do outro com os empreendedores, os proprietários, os burocratas e os intelectuais burgueses.

Estado e revolução. Mas como se faz para colocar a política em primeiro lugar? Como se constrói aqui e agora um paraíso na terra para um povo inteiro e para todos os povos? Como defendê-lo dos ataques contrarrevolucionários? Em outros termos, como se passa de um sistema capitalista a um sistema comunista? Esses problemas não são de pouca importância, e a discussão que os envolve caracterizou seja o modelo de sociedade tentado por Lênin nos seis anos do seu poder, seja aquele realizado por Stálin no seu longo reino de trinta anos.

Como vimos, Marx e Engels tinham apenas acenado para a etapa intermediária entre revolução e

comunismo em que, derrotada a burguesia, o proletariado exerceria uma ditadura transitória sua para evitar restaurações reacionárias, para desenvolver e experimentar os detalhes da nova organização social, para ensinar a si próprio e toda a sociedade a viver serena e plenamente o novo modelo de vida.

Lênin, que diferente de Marx e Engels não podia resolver tudo isso em poucas frases, mas devia pensar e implementar o novo modelo, ciente das dificuldades de uma tal empreitada, sobre elas refletiu em *Estado e revolução*, um opúsculo escrito na Finlândia em 1917, pouco antes dos fatos de outubro.

Lênin está convencido de que, para chegar à sociedade sem classes, é necessário passar por uma fase de ditadura do proletariado em que o “partido dos operários e dos camponeses” exerce um poder absoluto, suspende as garantias civis e políticas típicas das democracias liberais, expressa-se em uma estrutura estatal de tipo ditatorial. Nessa fase, o Estado ainda não pode ser suprimido, e o partido comunista – no nosso caso, o PCUS, Partido Comunista da União Soviética – deve exercer papel decisivo.

O quinto capítulo de *Estado e revolução* diz literalmente:

Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista há o período da transformação revolucionária de uma em outra. A isso corresponde também um período político de transição, em que o Estado não pode ser nada além da ditadura revolucionária do proletariado. A passagem da sociedade capitalista, que se desenvolve em direção ao comunismo, à sociedade comunista é impossível sem um *período político de transição*, e o Estado nesse período não pode ser outro que não a ditadura revolucionária do proletariado... Apenas na sociedade comunista, quando a resistência dos capitalistas é definitivamente despedaçada, quando os capitalistas desaparecem e não existem mais classes (isto é, quando não existe mais distinção entre os membros da sociedade segundo as suas relações com os meios sociais de produção), *somente* então o Estado se extingue e *passa a ser possível falar de liberdade*.

Mas quanto tempo é necessário para essa palingenesia? Quantas e quais etapas deve atravessar o processo de realização do comunismo? Lênin discute isso, no ano seguinte, 1918, em outro ensaio, *A revolução proletária e o renegato Kautsky*:

A passagem do capitalismo ao comunismo abraça toda uma época histórica. Enquanto ela não é concluída, os exploradores conservam inevitavelmente a esperança em uma restauração, e essa esperança se traduz em tentativas de restauração. Mesmo depois da primeira derrota séria, os exploradores derrubados, que não esperavam sê-lo, que não acreditavam nisso, que não admitiam sequer a ideia, projetam-se na batalha com energia multiplicada, com furiosa paixão, com ódio cem vezes mais intenso, para reconquistar o *paraíso* perdido por suas famílias, que viviam uma vida tão doce e que a *gentalha* condena à ruína e à miséria.

Os soviets. Conquistado o poder, para conduzir a fase de instauração do comunismo, Lênin mirou os soviets: “Todo o poder aos soviets!” foi o seu lema. Mas o que eram os soviets? Eram os conselhos eletivos dos operários, surgidos espontaneamente nas fábricas pelos comitês de greve e ativos desde a revolução de 1905, aos quais se juntaram, em 1917, os soviets dos soldados, nascidos dos órgãos de autogestão das tropas amontoadas nos casebres ou nos navios, e os soviets dos camponeses, nascidos dos comitês de ocupação das terras. A exemplo disso, nasceram soviets de aldeias rurais, de bairros urbanos, de escritores, de artistas etc. Todo soviete era piramidal; a autoridade máxima era eleita pela base e podia ser destituído a qualquer momento pelo seu eleitorado. Nenhum funcionário eleito podia ganhar mais que um operário qualificado.

O *soviets* tornou-se a célula-base de todo o grande organismo comunista nascente na mente de Lênin. Não por acaso, quando em dezembro de 1922 o velho Império Russo do czar foi substituído pela União das Repúblicas Socialistas, foi-lhe acrescido explicitamente o adjetivo *Soviéticas*.

Modernização e anomalias. Mas o modelo soviético não teve vida fácil. Realizada a revolução, firmada a paz, derrotadas as forças contrarrevolucionárias, nacionalizada a economia, Lênin e os bolcheviques apostaram todas as suas fichas na modernização, na eliminação da velha cultura russa, na instrução, na privatização forçada, na planificação, na urbanização, na industrialização, no desenvolvimento organizativo. Sobre esses últimos fatores – indústria e empreendedorismo –, Lênin baseava todo o desenvolvimento da economia coletivista: produzir aço, tratores, ferrovias, armamentos era uma prioridade indiscutível da qual dependia a possibilidade de assegurar bens e serviços ao povo. Eletrificação e taylorismo eram considerados como etapas inevitáveis da via soviética ao comunismo.

Mas, enquanto isso, se manifestavam as primeiras anomalias: o poder excessivo dos funcionários, a parcialidade da censura preventiva, o clientelismo e o pertencimento ao partido mais importantes que a competência profissional, a crueldade das deportações, as prisões da Tcheka, a ditadura do partido que tomava o lugar da ditadura do proletariado, a supressão das diversas correntes de pensamento, a lentidão na construção das infraestruturas etc. Tudo isso começava a minar a credibilidade dos revolucionários, sobretudo entre os intelectuais, os marinheiros e os camponeses, cada vez mais enfurecidos contra as decisões autoritárias e prevaricadoras do partido. Para vencer, o comunismo precisava de entusiasmo, ao passo que a maioria da população estagnava-se em um fatalismo inerte enquanto crescia a oposição surda das “pessoas de antes”, como eram chamados os burgueses, os proprietários de terras e os clérigos.

No mesmo período, a situação econômica piorava a cada dia. Basta lembrar que a produção industrial de 1920 era de apenas 13% da produção de 1913; e a agrícola era equivalente a 20%.

Até 1921, a política econômica foi baseada nas exigências da guerra civil pela qual o Estado controlava rigidamente todos os meios de produção, de comércio e de comunicação. Terminada a guerra civil, com uma situação econômica reduzida a condições desastrosas, era urgente mudar o discurso e as ações. Por isso, Lênin considerou indispensável reintroduzir alguns critérios capitalistas, lançando a *Nova Política Econômica*, em substituição à economia de guerra. Com a NEP, o Estado continuou a controlar todas as grandes e médias empresas, as ferrovias e as minas, mas consentiu às pequenas empresas privadas, sobretudo comerciais, de agir privadamente e permitiu aos camponeses vender a preços tabelados o que sobrasse da produção para uso próprio. Em 1922, Lênin constata que o partido já tem todo o poder político que lhe é necessário, mas lhe falta “a cultura entre os comunistas que têm funções de dirigentes”, a cultura econômica, gerencial, sem a qual o plano não funciona e toda a máquina desmorona. É verdade que o capital deve ser subordinado à política, não o contrário, mas para alcançar esse objetivo os comunistas devem saber administrar o capital ainda melhor que os capitalistas, organizando uma economia coletivista mais eficiente que a burguesa. Essa empreitada requer entusiasmo e competência, não apatia e clientelismo. Ao contrário, uma investigação realizada em Petrogrado no ano de 1923 pelos dirigentes do partido revelou que 60% dos seus membros eram “politicamente analfabetos” e apenas 8% conheciam o marxismo.

Em 1922, a saúde e a ação política de Lênin foram minadas por um duro ataque cardíaco que dois anos depois, em janeiro de 1924, acabaria por levá-lo a uma morte precoce. Seu corpo, exposto em Moscou no mausoléu da Praça Vermelha, tornou-se objeto de culto e, em sua homenagem, Petrogrado foi chamada de Leningrado, nome que conservaria até 1991, quando, com um referendo popular, voltou a se chamar São Petersburgo (mas todo 9 de maio a cidade luta para um dia chamar-

se Leningrado, em memória não de Lênin, mas do famoso assédio nazista em que se estima terem morrido 1,25 milhão de soldados e civis).

Depois de Lênin, será Stálin a guiar a longa marcha propedêutica que deveria aproximar a Rússia do comunismo, mas que permaneceu para sempre propedêutica. Quando a URSS se dissolveu, em dezembro 1991, seu primitivo caráter “soviético”, isto é, baseado nos organismos eletivos de base, já havia sido frustado depois de muitas décadas pela fúria monocrática de Stálin.

Por isso, não sabemos e talvez nunca saibamos se o modelo comunista vislumbrado por Marx e Engels é realmente realizável e em que consistiria se conseguisse realizar-se completamente. Sabemos apenas o que aconteceu na Rússia do período de Lênin a Putin e o que aconteceu nos outros países que paulatinamente seguiram-lhe o exemplo.

Stálin: o comunismo em um só país

A ascensão de Stálin. Se Lênin não conseguira realizar em seis anos a vislumbrada sociedade comunista, harmônica e feliz, menos ainda conseguirá Stálin, conquanto tivesse à sua disposição três inteiras décadas e todo o poder que um homem ávido por poder possa pretender.

De origem mais humilde que Lênin, também Josef Stálin (1878-1953) foi revolucionário de profissão, porém mais duro e áspero, mais eficiente e autoritário, mais intransigente e impiedoso. Durante a sua irrequieta juventude, foi muitas vezes preso, exilado, deportado. Em 1922, foi nomeado secretário geral do Comitê Central do Partido e, morto Lênin, galgou os degraus restantes da hierarquia política até tornar-se chefe indiscutível de todos os comunistas do mundo. Transformou o partido em uma burocracia monolítica e o centralismo democrático, em uma ditadura absoluta, impôs as teses do “socialismo de um só país”, livrou-se, um por um, dos seus adversários, até liquidar Trótski em 1926, mandando assassiná-lo no exílio mexicano em 1940. A partir de 1928, o seu poder foi total, e ele serviu-se disso para reforçar o conceito de ditadura transitória do proletariado, empregando o terror, ampliando o aparato repressivo do Estado e alimentando o culto da sua personalidade. Aboliu a NEP, coletivizou a agricultura, suprimiu o comércio privado, engajou uma guerra tenaz contra o analfabetismo, exterminou os *kulakis* opostos à coletivização das terras, com o primeiro plano quinquenal (1928-1932) iniciou a transformação da Rússia rural em uma grande potência industrial até duplicar o percentual dos operários.

O preço disso tudo foi a eliminação de 5 milhões de pequenos proprietários de terras (*kulakis*) para impor as fazendas coletivas, a liquidação da velha geração militar bolchevique (35 mil oficiais, 144 mil componentes do Exército Vermelho), 800 mil condenações à morte entre 1930 e 1953. Dos 139 membros e suplentes no Comitê Central do Partido, eleitos em 1934, exatos 98 foram presos e fuzilados; dos 1.966 delegados, 1.108 foram presos sob a acusação de delitos contrarrevolucionários.

Depois do suicídio da mulher em 1932, a fúria homicida de Stálin agravou-se, contagiando todos os aparatos militares, paramilitares e ocultos de que se servia. Durante o “grande terror”, iniciado em 1936-37, o próprio método por quotas adotado na planificação econômica foi levado às últimas consequências. Por exemplo, o Decreto nº 00447 estabelecia a prisão de 259.450 “antissoviéticos” por definição (*kulakis*, sacerdotes, mencheviques, socialistas revolucionários, nacionalistas burgueses, aristocratas e banqueiros). Vinte e oito por cento deviam ser condenados à morte e os outros, mandados aos campos de trabalho. Quando os depuradores não conseguiam encontrar o

número atribuído de vítimas para condenar à morte, prendiam pessoas ao acaso.

Não menos cruel foi o comportamento com os prisioneiros de guerra: no período em que a Rússia foi aliada da Alemanha (1939-41), foram feitos 450 mil prisioneiros poloneses, mas 393 mil não voltaram mais; na segunda fase, em que a Rússia foi inimiga da Alemanha (1941-45), foram feitos prisioneiros 7 milhões de alemães, japoneses, romenos, italianos etc., dos quais apenas a metade voltaria à pátria.

Em síntese, durante o período de Lênin foram mortos por violência ou fome cerca de 7 milhões de pessoas; durante o período stalinista, cerca de 13 milhões.

Política, indústria, cidade. Já com Lênin, os bancos e os transportes estavam nas mãos do Estado, portanto a indústria estatal estaria em plenas condições – como sublinhou o próprio Stálin – de realizar um “tipo socialista de produção, no qual não existe exploração, os meios de produção pertencem à classe operária e as empresas não trabalham pelo lucro de outra classe, mas para expandir a indústria no interesse dos operários em seu coletivo”.

Stálin parte desse pressuposto e, em uma primeira fase, segue no rastro leninista, ainda que com um estilo mais autoritário. Em nível internacional, decide conviver pacificamente com os Estados burgueses; em nível nacional, empenha-se em um sistema econômico capaz de competir com o capitalista sobretudo na indústria pesada, na expansão das ferrovias, na potência dos armamentos. Um sistema cada vez mais rigidamente planejado, suporte e guia do comunismo.

Desde essa primeira fase, o modelo stalinista privilegiou a política em relação à economia, a indústria em relação à agricultura, a cidade em relação ao campo. Tal como a regra beneditina exigia que os monges orassem dedicando a Deus o próprio trabalho, também o modelo stalinista exigia que os operários comunistas colaborassem para a edificação do socialismo real trabalhando arduamente, como o mineiro Alexey Stakhanov, elevado a exemplo universal por aumentar, em 1935, a sua produtividade em catorze vezes.

A planificação. O sistema stalinista, rigidamente centralizado, implicava que a autoridade elaborasse o plano econômico respeitando formalmente os textos sagrados do marxismo-leninismo e que a base o seguisse dedicadamente, eficientemente, debelando o desemprego e transformando em sociedade concreta o verbo comunista. A fiel execução do plano exigia disponibilidade de quadros jovens, preparados, jesuiticamente obedientes *perinde ac cadaver*.

Em 1928, Stálin anulou a NEP de Lênin e lançou o primeiro plano quinquenal em que se definiam os objetivos para a produção de base (carvão, eletricidade, ferro, maquinário), para os produtos agrícolas e os outros bens de consumo e para os serviços (transportes, comunicações, saúde, instrução, bem-estar público).

Esse primeiro plano partia do pressuposto de que a situação industrial da Rússia era atrasada em pelo menos meio século com relação às outras potências industriais. Por isso, privilegiava sobretudo a indústria pesada, enquanto os planos seguintes, cada vez mais sofisticados metodologicamente, desviaram a atenção para os bens de consumo, calibraram melhor o sistema de incentivos, delegaram muitas decisões às administrações locais.

Os planos formulados pouco a pouco por Stálin e pelos seus sucessores foram treze, mas o último não teve tempo sequer de iniciar porque em 1991, a União Soviética ruiu. Alguns planos alcançaram os seus objetivos antes mesmo do previsto, outros fracassaram. Basta lembrar que, nos

anos 1930, o crescimento industrial atingiu 12-13% ao ano, nível nunca antes alcançado por outro país do mundo. Na década seguinte, a corrida continuou tão veloz que a produção industrial de 1952 dobrara em relação à de 1940. O oitavo plano (1966-1970) dobrou a quantidade de cereais exportados. O nono plano (1971-1975) conseguiu aumentar o rendimento médio em 4,5% anuais e multiplicar por 420% os investimentos para introdução dos primeiros computadores.

Para esses êxitos econômicos, contribuíram em medida não secundária os 12 milhões de condenados aos trabalhos forçados: doze horas ao dia de cansaço, comida insuficiente, clima gélido, falta de cuidados médicos, brutalidade dos sistemas de vigilância; em síntese, uma mortalidade de 25%. Recordemos que os trabalhadores forçados podiam ser condenados sem julgamento e sem apelação, diretamente pela polícia. Para serem enviados às minas do rio Kolyma, à construção da Transiberiana, à derrubada dos bosques do rio Pochora, aos canteiros navais de Yagri, à extração do carvão de Karaganda bastava ter ensinado religião a um menor de idade, ter se ausentado do trabalho sem motivo justificado por mais de vinte minutos, ser comerciante de atacado, hoteleiro, dono de restaurante e coisas do gênero.

Comunismo em um só país. Nos anos 1930, consolidada a própria posição de poder, Stálin iniciou uma segunda fase de edificação comunista, avançando rápida e violentamente na industrialização acelerada nas cidades, na coletivização forçada no campo, no ostracismo a supostos inimigos. O terror dos *gulag* e dos fuzilamentos servia para apressar as coisas e livrar-se dos concorrentes; o triunfalismo das paradas e da propaganda servia para inflar nas massas a dose certa de cegueira e de entusiasmo.

Foi criada uma corrente funcional pela qual o trabalho eficiente servia à economia planificada, que servia ao partido-Estado, que servia à luta de classes, que objetivava o desenvolvimento da grande Rússia e o seu prestígio internacional. O suficiente para realizar o “socialismo em um só país”: o modelo político soviético, que se apresentava como o mais justo e estável do mundo, capaz de inflamar os proletários de todo o planeta e levá-los à luta pela libertação.

“Socialismo em um só país” significava que, acabada a esperança de exportar rapidamente a revolução para todo o mundo, convinha dar precedência absoluta à consolidação do comunismo na União Soviética, fazendo convergir os recursos e o apoio de todos os partidos comunistas nacionais para o objetivo de fazer da Rússia o modelo a ser imitado pelo resto do mundo. Essa tese, que prevaleceu no XII Congresso do PCUS (1923) quando Lênin ainda estava vivo, foi levada adiante por Stálin de modo mais resolutivo.

Custos e vantagens. No projeto geral do novo ditador, foi imolado todo direito humano, toda conquista de liberdade. Camponeses, artesãos, intelectuais, artistas, todos curvaram-se às exigências do plano. A censura, a espionagem, a perseguição policial, a reclusão de pequenos agricultores dos *kolchoz*, a eliminação física de dezenas de milhares de sacerdotes ortodoxos, a sistemática perseguição aos judeus, aos homossexuais, aos ciganos, aos circenses, a imposição de severíssimas regras aos estudantes, aos docentes, aos intelectuais, aos artistas, aos atletas, tudo deveria servir para reduzir cada cidadão ao nível de dócil empregado do Estado patrão. Os únicos que Stálin não tinha interesse de integrar no grande recinto totalitário eram os velhos, os criminosos, os sacerdotes e os doentes mentais, destinados à extinção. O que, ao contrário, interessava-lhe era suprimir toda tentativa de pluralismo, sufocar ao nascer toda ideia alternativa e

toda crítica, criar uma pirâmide hierárquica em que toda a sociedade fosse espremida em classes inflexíveis, lubrificar os mecanismos que permitiam a mobilização permanente das massas contra os traidores e os conspiradores eternamente à espreita.

Em compensação, os operários, sobretudo aqueles das grandes indústrias, gozavam da posição privilegiada que o marxismo havia desde sempre previsto para eles. Nas empresas manufatureiras, vigorava o sistema da *troika* pelo qual todo técnico era continuamente controlado por um operário do sindicato e um do partido. No discurso proferido no Congresso de 1934, Stálin disse:

Desapareceram as velhas figuras dos notáveis, do *kulaki* explorador, do usurário vampiro, do comerciante especulador, do sacerdote e do gendarme. Agora os notáveis são os militantes dos *kolchoz* e dos *sovchoz*, das escolas e dos círculos, os chefes operários condutores dos tratores e das colheitadeiras, os chefes das equipes de trabalhadores dos campos e da criação do gado, os melhores trabalhadores e as melhores trabalhadoras das brigadas de *udarniki* nos campos coletivizados.

Agora o operário gozava de poderes e privilégios negados seja ao camponês, seja à *intelligentsia*. Tornar-se operário fabril significava entrar na classe que está no poder. Somente assim, fazendo com que os operários participassem na gestão do poder, segundo o modelo criado por Stálin, preparava-se a extinção das classes e do Estado indispensável para completar a sociedade comunista.

Novas classes. Na realidade, as classes não foram abolidas, mas apenas modificadas. Se, como vimos, as diferenças de classe dependem da desigual distribuição da riqueza, do poder e do saber, na União Soviética, no lugar das cinco velhas classes czaristas (aristocratas, militares e clero, burocratas, proprietários de terras, camponeses), estavam se formando cinco novas classes: *uma nova aristocracia de dirigentes* (altos funcionários estatais, chefes do partido, diretores de fábrica, presidentes dos trustes, economistas, jornalistas, líderes sindicais) compreendia cerca de 1 milhão de privilegiados, a quem cabiam os maiores salários, as moradias mais luxuosas e a melhor qualidade de vida; *uma classe média alta parasitária* (funcionários do partido, polícia, agentes e espões) de cerca de 30 milhões de pessoas; *uma classe operária industrial* (assalariados urbanos e rurais) de cerca de 70 milhões; *uma classe trabalhadora agrícola* (camponeses das fazendas coletivas e das cooperativas rurais) de cerca de 100 milhões; *uma classe de proletariado forçado* (condenados aos trabalhos forçados a serem realizados no mesmo lugar em que se está empregado, aos trabalhos forçados a serem feitos nas zonas de internação, aos trabalhos forçados a serem feitos nas zonas de detenção) de cerca de 12 milhões.

Livro e fuzil. Os dois textos teóricos fundamentais da stalinização totalitária foram a Constituição de 1936 e o *Breve curso de história do PCUS*, de 1938. A Constituição definia a União Soviética como um “Estado socialista dos operários e dos camponeses”. A palavra *democracia* nunca apareceu ali, mas nela estavam garantidas a liberdade de expressão, de pensamento e de crença religiosa, de empresa, de associação e de manifestação, o direito ao trabalho, à instrução, ao repouso e ao lazer, o sufrágio universal e o voto secreto. Tudo isso no exato momento em que se exacerbavam ainda mais o terror stalinista e a falta de qualquer liberdade.

O *Breve curso* tornou-se um tipo de bíblia, impresso em dezenas de milhões de cópias e estudado de cor em todas as escolas para doutrinar as massas, ocultar e justificar os crimes stalinistas, inventar uma ascendência do pensamento de Stálin direto a Marx via Lênin.

Mas “não se pode fazer um omelete sem quebrar pelo menos um ovo”, diziam os bolcheviques.

Então, não se podia edificar o comunismo sem prevaricar os direitos elementares de milhões de pessoas, a começar pelo direito à vida. Toda dúvida a propósito disso era considerada sentimentalismo burguês e tradicionalismo hipócrita.

A história repetia-se, ainda que com nuances diversas, também nas outras duas ditaduras então presentes na Europa – o fascismo de Mussolini e o nazismo de Hitler –, mostrando que o modelo industrial, por sua natureza, tende ao autoritarismo se não é corrigido por uma profunda educação das massas e se não é refreado por uma constituição solidamente democrática, universalmente compartilhada e corajosamente defendida pela maioria, entranhada na vida cotidiana até tornar-se seu DNA.

Manter por tantos anos um sistema repressivo tão difundido e eficaz foi uma empreitada colossal que pôde ser realizada apenas com a participação de todos. “Cada um de nós”, escreveu depois Václav Havel, “habitou-se ao sistema totalitário, aceitou-o como um fato inalterável e, por isso, nós o fizemos funcionar... Nenhum de nós lhe é simplesmente uma vítima, porque cada um de nós contribuiu para criá-lo”.

Uma parte da Rússia o aceitou por medo ou por manipulação; outra parte o criou por interesses; uma terceira parte o desejou e ajudou porque acreditava nele e dele até mesmo se orgulhava. “Livro e fuzil”, isto é, educação intelectual e militar, coação e manipulação, era o lema de Mussolini, que Stálin e Hitler voluntariamente compartilharam. Mas talvez em muitos russos, como em muitos italianos e em muitos alemães, coexistissem todas juntas essas pulsões, prudentemente dosadas e alimentadas pelo poder onívoro de Stálin e de seu *entourage*, sempre prontos a ser depurados. Fazer de cada russo, ao mesmo tempo, uma vítima e um carníface foi a diabólica obra-prima do stalinismo.

Rita di Leo, que ao *Modelo de Stálin* dedicou, em 1977, um ensaio não hostil, afirma que apenas graças a essas premissas políticas e a essas estruturas de base foi possível “fazer a coletividade aceitar a coabitação, o baixo padrão da alimentação, os bens de consumo insuficientes e de péssima qualidade, a autarquia artística, a informação cultural controlada e contar igualmente com o consenso massivo para com a ideologia e a política do partido-Estado”. A todos esses fatores, eu acrescentaria o isolamento do Ocidente, que impedia o confronto entre os êxitos alcançados pelo capitalismo e os encaminhamentos adotados pelo comunismo.

Stálin: o comunismo em todo o planeta

O verbo se faz carne. Se as democracias parlamentares eram consideradas por Marx e Engels como ditaduras iguais às burguesas contra o proletariado, por que não combatê-las e substituí-las pelo comunismo? Apesar de isolado do resto do mundo e posteriormente blindado em sua cortina de ferro, o modelo russo não tardou a fazer adeptos. Onde quer que os proletários fossem explorados, em alguns países a burguesia atenuava a exploração com as reformas e com a assistência social; em outros, levava-a aos limites da tolerância. Em ambos os casos, alguns intelectuais e alguns políticos fizeram-se vanguarda do proletariado, afinados teoricamente com os textos ainda sagrados de Marx e Lênin, defendidos praticamente pela Rússia, que fornecia o exemplo, a direção, o apoio político, a ajuda econômica e frequentemente militar.

Quando Lênin incendiou a Rússia com a Revolução de Outubro estava convencido de que logo, seguindo o exemplo soviético, insurgir-se-iam também os proletários de muitos outros países

européus. Com efeito, quase por contágio, deflagraram-se greves e revoltas proletárias na Alemanha, na Hungria e, pouco a pouco, em muitas outras nações. Logo o verbo marxista se faria carne, e nos países conquistados pelo comunismo o sol do amanhã jamais se poria.

Três ferramentas. Por que o modelo comunista difundiu-se tão rapidamente em tantos países tão diferentes entre si? Antes de tudo, porque o mínimo denominador comum de todos eles era o descontentamento das massas devido às escandalosas disparidades entre as ricas elites poderosas e os paupérrimos proletários explorados. A crise de 1929, desastrosa para o capitalismo e terrível para o proletariado, ofereceu à Rússia uma oportunidade preciosa para denunciar a fragilidade da economia burguesa e reivindicar a superioridade do modelo comunista.

Para acelerar a adesão ao seu modelo e a aceitação da liderança soviética, Lênin e Stálin serviram-se de três ferramentas. A primeira era representada pelos partidos comunistas nacionais, surgidos espontaneamente nos vários países do mundo e depois instruídos, ajudados, coordenados e controlados por Moscou para conduzir campanhas de proselitismo e conquistar o poder onde quer que fosse possível. Os líderes dos vários partidos comunistas nacionais eram formados na Rússia, convocados periodicamente, doutrinados e, se necessário, intimidados.

Em 1919, Lênin deu vida à Terceira Internacional, que durou até 1943. Ela foi chamada “Internacional Comunista” (ou Komintern) e estabelecia que qualquer outro comunismo no mundo deveria inspirar-se no modelo soviético, aceitando as lideranças dos bolcheviques e adotando a versão bolchevique do marxismo.

No verão de 1920, o segundo congresso do Komintern reuniu 64 representantes de cinquenta países que aprovaram um documento com 21 condições elaboradas por Lênin e indispensáveis para serem aceitos na Internacional. O objetivo do documento era que todos os partidos comunistas do Ocidente se inspirassem no modelo russo no que se referia à disciplina, à centralização, à rígida organização, à participação das massas, dos camponeses, dos sindicatos e do exército. Em particular, o artigo 7º previa a obrigação de romper completamente com o reformismo e com os oportunistas (entre os quais eram apontados os italianos Filippo Turati e Giuseppe Modigliani, irmão do pintor Amedeo). Os delegados tinham a convicção de que a Itália e a Alemanha seriam os países mais próximos da insurreição revolucionária.

A segunda ferramenta era representada pelos artistas e pelos intelectuais – pense-se em Sartre, na França; em Bertolt Brecht, na Alemanha; em György Lukács, na Hungria; em Diego Rivera e Frida Kahlo, no México; em George Bernard Shaw, Sidney e Beatrice Web, na Inglaterra – fascinados pelo pensamento marxista e pela grande aventura soviética, *opinion leaders* inclinados ao humanismo comunista, entusiastas da capacidade planificadora e libertadora do socialismo real, grandes defensores e divulgadores do modelo coletivista mesmo que com várias nuances críticas.

A terceira ferramenta consistia na propaganda eficaz, na difusão dos textos ideológicos em três línguas, na informação internacional a respeito dos reais progressos da URSS em competição contínua com o Ocidente. O desenvolvimento industrial e tecnológico da Rússia (lembramos o lançamento do Sputnik, primeiro satélite artificial, em 1957, e Iuri Gagarin, primeiro homem colocado em órbita em 1961), seu poderio militar, sua modernização organizativa, os milhares de crianças retiradas do analfabetismo e conquistadas pelo pensamento comunista, a convocação de todas as ciências e as artes para tornar grande a estrutura e admirável a superestrutura do corajoso país conquistaram a admiração de todo o proletariado internacional, proporcionaram uma

esperança de resgate a todos os “condenados da terra”, induzindo-os a imitar o exemplo soviético onde quer que as condições permitissem.

O *Breve curso de história do PCUS* de 1938 dizia explicitamente que o objetivo supremo da revolução soviética era a difusão do comunismo em todo o mundo. Esses três instrumentos tornaram o objetivo alcançável, mesmo que a marcha fosse tudo, menos indolor.

Um quarto da terra, um terço da humanidade. Já antes da morte de Lênin, entre 1919 e 1922, cinco países (Ucrânia, Geórgia, Azerbaijão, Khiva e Bukhara) foram anexados à União Soviética e coletivizados. Mas o grosso das conquistas acontecerá entre 1939 e 1948. Naquela década, Stálin conseguiu exportar o modelo comunista para vinte países e regiões, num total de 28 milhões de habitantes. Foram anexados à URSS a Polônia Oriental, os Estados Bálticos, a República de Tannu Tuva, os distritos finlandeses, romenos, tchecoslovacos, alemães e japoneses. Outros territórios, com 97 milhões de habitantes, mesmo não tendo sido anexados formalmente, caíram sob a hegemonia soviética no pós-guerra: Polônia, Tchecoslováquia, Hungria, Romênia, Bulgária, Albânia, Alemanha Oriental e Coreia do Norte. Em síntese, a nova área mundial submetida a Stálin alcançava os dois milhões de quilômetros quadrados e os 125 milhões de habitantes.

Nunca uma ideia transformara-se tão rapidamente em modelo, e o modelo fora adotado, com pouquíssimas variantes, por tantos povos. Até mesmo os meios impiedosos de Stálin são antecipados ou imitados com a mesma ferocidade por Béla Kun na Hungria de 1919, por Mao Tsé-tung na China de 1966, por Pol Pot no Camboja de 1975.

Por outro lado, teria sido impossível conquistar meio mundo em três décadas sem usar a violência que as teorias revolucionárias de Marx e Engels justificavam e encorajavam. Até o fim de 1952, as insurreições e as guerras civis e militares promovidas pelos comunistas só no extremo Oriente custaram a perda de quase meio milhão de vidas humanas, que se somam ao milhão de comunistas mortos na guerra coreana e aos 620 mil mortos na guerra indochinesa.

A lista das repúblicas federadas sofreu, no curso do tempo, numerosas variações. Nos anos anteriores à dissolução da URSS, integravam-na quinze repúblicas, e outros tantos países orbitavam o bloco soviético. Atualmente, os países comunistas do mundo são China, Coreia do Norte, Vietnã, Laos, Cuba, em um total de 1 bilhão e 483 milhões de pessoas (equivalente a um quinto de toda a população mundial), sobre uma superfície de 10 milhões de quilômetros quadrados (equivalente a um quinze avos de toda a superfície do planeta).

O processo de sovietação. Em todo país que se tornou comunista a assimilação do modelo industrial stalinista ocorreu segundo modalidades análogas, a prescindir da dimensão, da economia, do regime preexistente. Onde quer que existissem, monarquias foram depostas, nobres foram exilados, proprietários de bancos, de empresas e mineiros foram expropriados, generais e oficiais foram expulsos; a alta burguesia preferiu fugir para o Ocidente. As belas casas de todos esses privilegiados destinaram-se às famílias operárias. Grandes magazines tomaram os lugares dos pequenos negócios; produtos padronizados do tipo industrial substituíram os artesanais. Diminuiu a variedade de roupas e supérfluos, os uniformes dominaram o panorama estético, o cinza suplantou as cores vivazes. A casaca militar de Stálin e aquela mais simples de Mao Tsé-tung foram replicadas em milhões de cópias para toda a população russa e chinesa.

Os traços essenciais da sovietação consistiam na divulgação do marxismo de versão stalinista,

na centralidade absoluta de uma figura dominante que exercia a ditadura, na declaração de fidelidade à condução soviética, no confisco das propriedades civis e religiosas, no partido único, na censura da imprensa, na submissão do poder judiciário ao poder político, na industrialização forçada, na planificação da economia, na eliminação das religiões, na submissão das associações civis, na repressão de toda ideologia concorrente, no controle da burocracia centralizada através da nomeação, na rígida coordenação unificada e piramidal do governo, das políticas, dos serviços secretos, do exército, todos subordinados ao controle do partido, na atenta seleção dos dirigentes, na sua rígida formação, na liturgia globalizada dos desfiles, festas nacionais, competições, exaltações dos superiores. E, além disso, por toda parte, arame farpado, confinamento dos cidadãos em recintos predeterminados, proibição de viajar até mesmo para outros países comunistas, catorze rígidas regras impostas àqueles poucos que tinham a permissão de viajar ao exterior. Por 28 anos, de 13 de agosto de 1961 a 9 de novembro de 1989, um muro dividiu Berlim em duas partes e mais de duzentos fugitivos, que tentaram atravessá-lo, perderam a vida.

Porém, a sovietação não consistia apenas na imposição de regras burocráticas, proibições brutais e intervenções militares. À violência revolucionária contra a burguesia correspondiam efetivas melhorias das condições de vida do proletariado. Em todo país onde triunfava o comunismo, o modelo soviético era rigidamente replicado para extirpar a estrutura e a cultura burguesa. Logo os operários conquistavam benefícios antes reservados aos aristocratas, aos proprietários de terras e aos empreendedores privados; os hábitos mais aberrantes da tradição (como a prática chinesa de enfaixar os pés das meninas) eram abolidos; as mulheres obtinham igualdade nos lugares de trabalho. Os bens essenciais tinham um preço adequado; a produção e a difusão dos gêneros de consumo cresciam em ritmos elevados. A transformação da economia agrícola e artesanal em economia urbano-industrial avançava a passos largos; em relação à sociedade rural, a industrial-comunista assegurava instrução de base, formação profissional, disponibilidade de moradia, saúde gratuita. Os salários eram inferiores aos americanos e europeus, mas também o custo de vida era muito mais baixo. Por mais modestas que fossem as condições dos operários, eram todavia infinitamente melhores que aquelas que Engels encontrara em Manchester e bastante próximas àquela dos empregados e dos profissionais.

Infelizmente, tudo isso era obtido não apenas com a inicial violência revolucionária, mas também com um estado permanente de terror. Como já vimos, junto com a colaboração e a confiança no desenvolvimento coletivo, foram encorajadas também as delações e a suspeita mútua. Sobre o modelo soviético, foram multiplicados, por toda a parte, os campos de trabalho, as condenações sem processo, as confissões públicas arrancadas à força e depois punidas com a força, os fuzilamentos de grupos inteiros, os tribunais especiais.

Excetuando-se a Alemanha Oriental, onde as fábricas funcionavam perfeitamente com base na propensão natural teutônica à obediência e à eficiência, em todas as outras nações sovietaizadas a baixa produtividade, as pequenas falcaturas e os pequenos furtos tornaram-se hábito e terminaram por representar a única possível forma de resistência ao regime soviético, não por acaso punida como crime penal.

Não podemos deixar de nos considerar comunistas

Sunny side of the street. Oscar Niemeyer, meu grande amigo Oscar, criador de Brasília, mesmo

sendo um dos maiores arquitetos do nosso tempo, amava dizer que: “O que vale não é a arquitetura, mas a vida, os amigos e esse mundo injusto que devemos modificar.” E acrescentava: “Um senso de solidariedade me acompanhou por toda a vida. Eu me envergonharia se fosse um homem rico.”

Oscar era comunista: um comunista que nunca se esquecia de sê-lo, permanentemente dedicado ao pensamento e à inclusão do mar de pobres de seu país. Passei com ele o dia do seu centésimo aniversário, quando todo o Brasil festejou com orgulho. Mas a homenagem que mais o comoveu foi aquela dos habitantes da Rocinha, a maior favela do Brasil: uma enorme faixa estendida sobre os barracos, visível a quilômetros de distância, dizia: “Felicidades ao nosso irmão Oscar.”

Uma vez perguntei-lhe: “Você também crê, como Dostoiévski, que a beleza salvará o mundo?” E ele, que criara tanta beleza, me respondeu: “A beleza nunca salvou ninguém. O que pode nos salvar é apenas a revolução.”

Oscar Niemeyer era sempre revoltado contra os ricos, *filhos da puta*, como os chamava. Mas estou certo de que não seria capaz de tocar-lhes sequer um fio de cabelo porque repudiava a ideia da tortura e odiava a violência, que sofrera no exílio durante a ditadura militar. Como conta um velho *blues*, em alguns estados do Sul, os negros dos Estados Unidos tinham a obrigação de caminhar no lado ensolarado da estrada, onde era maior o calor, mas onde era possível dialogar com os próprios semelhantes e com o sol, abraçados pela sua luz fecunda. Oscar Niemeyer preferia caminhar no *sunny side of the street*, junto de Mahatma Gandhi, Antonio Gramsci, Hélder Câmara, Nelson Mandela e Albert Schweitzer: uma lista de homens diferentes entre si, mas unidos por um amor sem limites pelos semelhantes graças a uma necessidade quase instintiva de comunismo. No discurso fúnebre proferido na morte do amigo, Engels disse de Marx: “Ele combateu com uma paixão, com uma tenacidade e com um sucesso como poucos combateram.”

Robert Service, no seu estudo *Companheiros: História global do comunismo no século XX*, impiedoso com Marx e Engels, diz, contudo, sobre os dois pensadores comunistas:

Toda a sua atividade intelectual foi dedicada à assimilação de novos dados e à consequente adaptação das análises que haviam elaborado e das recomendações a formular. Amavam aquilo que faziam. Para ambos, a pesquisa era um prazer, e dedicaram-se com entusiasmo à atividade política e à propaganda. A sua parceria permitiu que ambos dessem o melhor de si em termos intelectuais.

Eu diria que amaram o próximo, os pobres, os explorados como poucos outros no curso de toda a história humana.

O primeiro aprendizado que nos vem da existência deles e do seu modelo comunista é que no mundo, junto de tantas presenças diabólicas, existem também presenças angélicas com as quais se pode contar, pessoas naturalmente devotadas à generosidade e à beleza, dispostas a sacrificar toda a sua vida pela felicidade do ser humano.

Às filhas que lhe perguntavam qual seria a sua máxima preferida, Marx respondeu com uma citação de Terêncio: “*Nihil humani a me alienum puto.*” Nada do que é humano me é estranho. Essa indicação ilumina todo o pensamento de Marx: quando denuncia que “a desvalorização do mundo humano aumenta em relação direta com a valorização do mundo das coisas”; quando testemunha que o melhor modo para ser feliz é tornar os outros felizes; quando diz que, diante da miséria humana, chegou o momento de agir; quando assegura que, diante da prevaricação desenfreada, faltando outros meios, se é autorizado a responder com a revolução. Mesmo o Mahatma Gandhi, por sua vez, disse que “quando resta apenas a escolha entre covardia e violência, creio que aconselharia a violência”.

Aprender com as intuições teóricas. Com seu sistema teórico e sua aplicação prática, com suas conquistas e suas aberrações, o modelo comunista nos forneceu ideias iluminadas, esperanças e medos, escrúpulos e incitações, simpatia e repulsa.

Marx e Engels nos deram um método sociológico para compreender a dinâmica dos sistemas humanos. Diz Marx em *Para a crítica da economia política*: “Quando observamos um dado país do ponto de vista da economia política, devemos começar com a sua população, sua divisão em classes, cidade, campo, mar, as diversas indústrias, as exportações e as importações, a produção e o consumo anuais, os preços dos produtos e assim por diante.” E em seguida continua: “A população é uma abstração se ignorarmos as classes de que é composta.”

As teorias da alienação, das classes e dos conflitos de classe são pilares originais do método marxista, ainda úteis para decifrar a nossa sociedade pós-industrial. Igualmente útil é a ideia da queda tendencial da taxa de lucro: nunca como nesse momento histórico o desenvolvimento tecnológico incide sobre o emprego, sobre os salários e sobre a redução do poder aquisitivo, determinando uma redistribuição global da riqueza em nível planetário. Até mesmo essa redistribuição e a relação entre economia local e economia global foram expostas por Marx com uma clareza e originalidade nunca antes vistas, tanto que ele próprio, mais de qualquer outro sociólogo, soube indicar a estreita relação que se instaura entre a globalização econômica e o conformismo cultural.

Em muitos outros casos, Marx aperfeiçoou aquilo que economistas anteriores e sociólogos já haviam esboçado. Assim ocorre, por exemplo, no que se refere à relação entre produção e consumo, à qual dedica páginas iluminadoras nos *Grundrisse* (1857-58), recordando não apenas que para produzir é necessário consumir matérias-primas, capitais, energias humanas e naturais, mas também que “apenas no consumo o produto se torna um produto de fato” e que “o consumo cria uma necessidade de nova produção”, isto é “o estímulo interno da produção e o seu pressuposto”.

Disso resulta uma identidade tríplice entre produção e consumo: uma identidade imediata, pela qual “a produção é consumo; o consumo é produção. Produção consumidora. Consumo produtivo”; uma identidade inter-relacionada enquanto “cada um dos dois termos se apresenta como meio do outro; é mediado pelo outro... A produção cria material como objeto externo para o consumo; o consumo cria a necessidade como objeto interno, como escopo para a produção. Sem produção, nenhum consumo; sem consumo, nenhuma produção”; enfim, uma identidade criadora, uma vez que a produção não é apenas consumo e vice-versa, mas, além de ser imediatamente o outro e o mediador do outro, “realizando-se cria o outro, realiza-se como o outro”.

De que modo ocorre essa identidade criadora? Eis a explicação de Marx:

O consumo torna definitivamente executiva a realização da produção, levando à realização o produto como produto, dissolvendo-o, consumindo sua forma objetiva e autônoma; fazendo amadurecer e surgir a habilidade, mediante a necessidade da repetição, a disposição desenvolvida no primeiro ato de produção; ele não é, portanto, o ato conclusivo em virtude do qual o produto se torna produto, mas também o ato em virtude do qual o produtor torna-se produtor. Por outro lado, a produção produz consumo e, depois, criando o estímulo ao consumo, a própria capacidade de consumir sob a forma de necessidade.

Marx e Engels também nos ensinaram e demonstraram a importância da previsão a longo prazo, descrevendo com surpreendente antecedência as potencialidades da nascente sociedade industrial, os futuros efeitos da globalização, as consequências do progresso tecnológico, os perigos da ignorância, da manipulação e da alienação, os expedientes narcotizantes das religiões.

Aprender com os sucessos práticos. Se a Marx e a Engels devemos no plano teórico, a Lênin e a Stálin devemos no plano prático, pelos ensinamentos que nos deram com seus sucessos e sobretudo com seus erros. A rapidez e a vastidão das suas conquistas certamente dependeram do fato de que os proletários russos estavam reduzidos a tal estado de desumana degradação que a revolta representava para eles o único modo para salvaguardar o próprio resquício de humanidade. Por isso, na realização de seu modelo de comunismo real, Lênin e Stálin puderam servir-se do ódio difundido contra a aristocracia czarista, contra a burocracia arrogante e contra os proprietários de terra. Ao seu favor, tinham também a enorme extensão do país, o poderoso exército vermelho, as imensas reservas naturais de madeira, carvão, petróleo, gás, ouro, níquel.

Mas nada disso bastaria para abalar o mundo, expropriar a burguesia, impor o coletivismo se não houvesse, por trás da revolução, um sistema teórico robusto como aquele marxista, uma experiência subversiva como aquela amadurecida por Lênin e Stálin desde a sua mais tenra juventude, três revoluções significativas, como a inglesa, a americana e a francesa, traumas perturbadores como a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, novidades transformadoras como o advento da sociedade industrial.

O modelo comunista nos ensina que a ação política não é nunca improvisada, mas preparada pacientemente seja no plano teórico seja no do proselitismo e da organização. Ensina-nos que as mudanças estruturais são acompanhadas das culturais; que em todo sistema social o poder é o resultado zero entre o melhoramento de uma classe somado à piora e reação de outra; que toda mudança progressista deve prestar contas às resistências conservadoras; que o entusiasmo coletivo move as massas e ajuda-as a suportar grandes sacrifícios em vista de grandes vantagens; que o desenvolvimento econômico deve ser planejado cientificamente; que a planificação requer informações confiáveis, participação emotiva dos produtores, adesão racional por parte de todos os sujeitos envolvidos.

Muitos Estados capitalistas, sem renunciar à propriedade privada e à concorrência do mercado, aprenderam com a experiência soviética as vantagens e os métodos do planejamento da economia, adotando, por sua vez, políticas de renda, planos plurienais, programação dos objetivos e dos incentivos.

Aprender com os erros. O modelo comunista foi surpreendente seja pela rapidez com que se firmou e depois se difundiu, seja pela velocidade como se dissolveu. O que significa que grande foi a sua inteligência, mas ainda maiores foram seus erros. Também destes podemos extrair ensinamentos preciosos.

Assim como foi realizado no último século, o modelo comunista mostrou-se incapaz de eliminar as diferenças de classe, o clientelismo, a ineficiência, a depressão, a pouca qualidade dos bens de consumo, o excessivo poder burocrático e policialesco. Mostrou que Montesquieu tinha razão quando defendia que a separação dos poderes é condição imprescindível para a democracia e a liberdade.

A experiência comunista nos ensinou muitas outras coisas. Ensinou-nos que as diferenças de classe, derrubadas pela força, reaparecem sob outra forma e com igual injustiça também onde a propriedade privada é formalmente suprimida. Ensinou-nos que os seres humanos refutam o achatamento salarial e existencial, mas, ao mesmo tempo, odeiam os privilégios e apreciam a meritocracia. É impossível isolar por muito tempo nações inteiras, impedir-lhes a comparação e o

intercâmbio com os outros povos. Privilegiar o progresso tecnológico em detrimento do desenvolvimento humanístico conduz ao delírio da onipotência, à hipertrofia da esfera racional, à mortificação das necessidades essenciais, qualitativas, espirituais, à perversa prepotência das necessidades quantitativas e materiais. É arriscado reprimir nos seres humanos a religiosidade, a necessidade de vida privada e de unidade familiar, a tendência a competir e se destacar, a diversidade de opiniões, as eleições livres. A liberdade da arte e a vitalidade estética são indispensáveis para dar tom, variedade e cor à sociedade. As massas são facilmente manipuláveis, mas, cedo ou tarde, percebem truques e passam a odiar os mágicos. Os defeitos cultivados pelos regimes comunistas, mais ainda que os induzidos pelo fascismo e pelo nazismo, sobrevivem aos próprios regimes e projetam nas gerações sucessivas a sombra oblíqua do autoritarismo, do retrocesso político, do clientelismo, da corrupção, da desconfiança.

Conclusão em forma de dúvidas. A Lênin e mais ainda a Stálin podemos aplicar o pensamento de Lacan, quando diz que o contrário do amor não é o ódio, mas o poder. Subjaz porém uma dúvida: o modelo industrial comunista fracassou pelo modo como foi aplicado ou contém em si os germes congênitos do seu fracasso? O homem tem necessidade de diferenciar-se de seus semelhantes pelos gostos, pelas vocações, pelas habilidades, mas também pela necessidade insaciável de maximizar a riqueza privada, o *status symbol*, o luxo, o supérfluo, o poder, as oportunidades e as tutelas?

Devemos ser mais orgulhosos da igualdade ou da diferença com os nossos semelhantes? É impossível que um modelo comunista consolide-se sem recorrer à violência? O comunismo está fadado a permanecer uma utopia ou a humanidade, graças ao progresso tecnológico e à globalização, será capaz de arquivar de uma vez por todas o problema econômico para dedicar-se à solução dos seus problemas culturais?

Uma vez, Fidel Castro perguntou a um de seus entrevistadores: “O que aconteceria se cada indiano, cada esquimó, tivesse um automóvel?” Vamos saber em poucos anos, já que cada chinês e cada indiano está para conquistar não apenas um automóvel, mas também outros equipamentos mecânicos que os ocidentais já possuem.

Por outro lado, a experiência comunista nos ensinou que não se deve minimizar a vitalidade do capitalismo: em 1917, Lênin tinha a convicção de que o capitalismo estava prestes a desmoronar em quase toda a Europa; setenta anos depois, era o comunismo a declarar falência. Mas não podemos tampouco identificar a disputa entre capitalismo e comunismo como uma luta entre todo o bem de um lado e todo o mal de outro. O capitalismo produziu duas guerras mundiais e muitas locais, inquisições religiosas e perseguições civis; gerou a escravidão e o colonialismo com a devastação do Terceiro Mundo, o industrialismo, com a exploração do proletariado, o fascismo, com a supressão das liberdades constitucionais, o nazismo, com o genocídio de milhões de inocentes, o sistema financeiro, com as especulações e o desperdício de enormes riquezas. Essas aberrações autorizaram o jornalista australiano Jeff Sparrow a afirmar: “Tudo aquilo que nos causava medo do comunismo – que perderíamos nossas casas e as nossas economias, que seríamos obrigados a trabalhar todo o tempo por um salário baixo e que não teríamos nenhuma voz contra o sistema – tornou-se realidade graças ao capitalismo.”

Agrada-me concluir este capítulo recordando que, nos dias em que caiu o muro de Berlim, tive a oportunidade de conversar sobre isso na rádio com Václav Havel, que concluiu me dizendo: “O

comunismo era capaz de distribuir a riqueza, mas não de produzi-la; o capitalismo é capaz de produzir a riqueza, mas não de distribuí-la. Por isso o comunismo perdeu, mas o capitalismo não venceu.”

Sociedade programada e virtual

O MODELO

pós-industrial

No curso de uma geração, um sexto da humanidade passou de um estado feudal e atrasado à mais avançada e temível das modernidades. **Wright Mills**

O que acontece a uma sociedade centrada no trabalho quando este vem a faltar? **Hannah Arendt**

O futuro tem seu business no fato de ser perigoso. **Alfred North Whitehead**

Porque alguma coisa está acontecendo, mas você não sabe o que é, não é verdade, Sr. Jones? **Bob Dylan**

Sintomas de uma terceira onda

O fim das certezas. A onda rural durou sete mil anos; a industrial durou apenas duzentos anos. Já no início do século XX, o primado da racionalidade, do *esprit de géométrie* – que o capitalismo e o comunismo receberam do Iluminismo e foi privilegiado em detrimento do *esprit de finesse* – começava a mostrar as suas anomalias não apenas no setor científico e econômico, mas também no político, filosófico e artístico, comportamental. Tempos novos se anunciavam com a abertura de horizontes surpreendentes, que caracterizariam a nossa sociedade pós-industrial: aquela que Toffler chamará de “terceira onda” e que, assim como a velha sociedade industrial, não se formou de repente.

Vamos refletir sobre essa sequência de datas. Poderíamos iniciar em 1826, quando Nikolai Ivanovich Lobachevsky enunciou a geometria não euclidiana, tornando supérfluo o quinto postulado de Euclides. Mas, mesmo se quisermos partir do século XX, já em 1900, com *A interpretação dos sonhos*, Freud rompe as certezas da psicologia tradicional, apresentando o paradigma psicanalítico; em 1905, Einstein publica os primeiros trabalhos sobre a teoria da relatividade, com a qual a física moderna torna obsoletas as certezas da física clássica; em 1907, Picasso expõe *Les demoiselles d'Avignon*, com o qual o cubismo desafia as certezas da pintura baseada na perspectiva; em 1910, Kandinsky ousa até abolir a figura e o título de uma aquarela que se tornará o primogênito da arte abstrata; em 1913, Stravinsky e Nijinsky propõem *Le Sacre du printemps*, com que a bitonalidade, a politonalidade e a polirritmia infringem a ordem constituída da música clássica; em 1922, Joyce publica *Ulisses*, que se afirma “a obra aberta” como mistura de níveis cronológicos, estilísticos e lexicais que infringem a certeza dos tempos e dos lugares, respeitada pelo romance, pelo teatro e pelo melodrama do século XIX. Em 1923, Arnold Schönberg expõe, em um artigo intitulado “Komposition mit 12 Tönen” [Composição com doze notas], a dodecafonia, que estabelece a dissolução da tonalidade tradicional.

No tempo exato em que, nos Estados Unidos, Taylor e Ford decretam o primado da organização científica aplicada ao trabalho físico, parcelizado, minuciosamente programado, escrupulosamente controlado, na Europa, o Instituto Pasteur, em Paris, a Wiener Werkstätte, em Viena, a Bauhaus, em Berlim, a Stazione Zoologica, em Nápoles, o Circolo Matematico, em Palermo, o Grupo de Bloomsbury, em Londres, o Laboratório Cavendish, em Cambridge e a *equipe* de Enrico Fermi, em Roma, experimentam métodos organizativos baseados na motivação e na criatividade, para incrementar a produção de ideias em grupos de artistas e de cientistas.

Em suma, não podemos negar que os sinais do advento pós-industrial foram numerosos e eloquentes.

Convergência entre capitalismo e comunismo. Na fase mais madura da sociedade industrial, quase como prelúdio da sua já próxima obsolescência, emergem outros fenômenos novos. Como já vimos, Raymond Aron defendeu que, no fundo, socialismo e capitalismo nada mais são que duas espécies de uma mesma sociedade industrial. Previra-o Veblen já no final do século XIX e repetira-o em seu *Capitalismo moderno*:

Devemos gradualmente nos habituar ao pensamento de que a diferença entre um capitalismo estabilizado e regulado e um socialismo tecnicizado e racionalizado não é muito grande, e, por isso, pelo destino dos homens e da sua cultura, é

principalmente indiferente se a economia do futuro será capitalista ou socialista. O que importa é que, em ambos os casos, o tipo de trabalho é o mesmo; em ambos os casos, a economia no seu todo se funda no processo de despersonalização.

Classe média e tecnoestrutura. Outro sintoma da transição foi proporcionado pelo crescimento da classe média, em nível social, e da tecnoestrutura, em nível empresarial. A classe média, em cuja importância Smith já havia insistido, interferiu para modificar profundamente e diluir a dialética conflituosa entre burguesia e proletariado que Marx havia profetizado como deflagrante.

No sistema empresarial, a tecnoestrutura modificou a ordem tradicional da empresa em que dois únicos sujeitos – o capitalista e o proletariado – contrapunham-se frontalmente. Sobre isso, eis o que escreve J.K. Galbraith em *O novo estado industrial*:

No passado, a direção da organização da empresa identificava-se com o empreendedor, isto é, com aquele que unia à propriedade privada ou ao controle do capital a capacidade de organizar os outros fatores produtivos e, em muitos casos, a capacidade ulterior de introduzir inovações. Na sequência da ascensão da moderna sociedade por ações, do aparecimento da organização exigida pela tecnologia e pelos métodos planificados, além da perda do controle da empresa por parte do proprietário do capital, o empreendedor não existe mais como pessoa única na empresa industrial madura... Na direção da empresa, o empreendedor foi substituído por um conselho de administração. Este (...) compreende, todavia, apenas uma pequena parte daqueles que fazem parte das decisões de grupo, trazendo a sua contribuição de informações. Este último grupo é muito vasto: vai dos mais altos funcionários da sociedade até chegar, no limite, aos empregados e operários, cuja função consiste em adequar-se, mais ou menos mecanicamente, às disposições ou às rotinas. Dele fazem parte todos aqueles que contribuem com seus conhecimentos especializados, talento ou experiência, às decisões de grupo. Este, não o conselho de administração, é a inteligência diretiva – o cérebro – da empresa. Falta um nome para todos os participantes nas decisões de grupo ou para a organização que produzem. Eu proponho chamar essa organização de *tecnoestrutura*.

Movimentos estudantis. Um dos sintomas mais claros do advento pós-industrial foi oferecido pelos movimentos estudantis deflagrados nos Estados Unidos e depois, paulatinamente, na França, na Alemanha e na Itália durante os anos 1960. Contemporaneamente, outros jovens deram vida à Revolução Cultural na China e à Primavera de Praga, na Tchecoslováquia. A Revolução Cultural, promovida e estimulada pelo próprio Mao Tsé-tung, estourou em 1966 e contrapôs aos militantes inscritos no Partido Comunista milhões de “guardas vermelhas” para eliminar as “contradições no seio do povo”, para restabelecer a aplicação ortodoxa do marxismo-leninismo, para obter igualitarismo absoluto e controle da economia e da política pelo povo. Teve como efeito um acerto de contas no âmbito do grupo dominante e a depuração de milhões de cidadãos da vida política e civil.

A Primavera de Praga (janeiro-agosto de 1968) foi uma corajosa sublevação de intelectuais e de jovens para obter da União Soviética um mínimo de democracia, menores restrições da liberdade de imprensa e de movimento, uma descentralização parcial da economia. Foi sufocada pelos tanques soviéticos que ocuparam a Tchecoslováquia até 1990.

No Ocidente, o grande protesto tinha como alvo o próprio coração da sociedade industrial: nas universidades, o autoritarismo; nas fábricas, a organização capitalista do trabalho; no sistema social, o racismo, a guerra, o consumismo, a manipulação midiática, os valores alienados do lucro, da riqueza e do sucesso.

O modelo industrial a ser superado estava sob os olhos de todos; o modelo alternativo com o qual substituí-lo ainda precisava ser pensado e construído. Estava claro o que se queria excluir, não estava igualmente claro o que se queria conservar ou erguer do zero. Já fazia anos, a essa altura, que à anomia da sociedade industrial vinha se contrapondo, de forma inédita, a doçura convivial das comunidades hippies; às discriminações de raça e de sexo contrapunha-se um vasto movimento pela conquista dos direitos civis; ao medo de um conflito nuclear, à escalada armamentista, à guerra

no Vietnã vinham se contrapondo o pacifismo e a não violência (*Make love, not war*); à devastação do ambiente perpetrada pelas multinacionais e pela especulação imobiliária contrapunham-se o respeito filial pela mãe terra; à neurose do consumismo, ao estresse do sucesso, à solidão do egoísmo contrapunha-se a sinergia universal da *new age* e a vitalidade coral dos grandes encontros de rock. Todo um mundo se movia dando vida a uma onda crescente e variada de *sit-ins*, campanhas e mobilizações, animadas por estudantes, afro-americanos, porto-riquenhos, *natives*, asiáticos, feministas, gays, lésbicas, sem-teto, pacifistas.

A fantasia no poder. A base teórica para reinterpretar essa realidade magmática em chave psicanalista e política dando um sentido à ação inovadora veio do filósofo alemão Herbert Marcuse (1898-1979), aluno de Martin Heidegger, membro do Institut für Sozialforschung de Frankfurt, professor na Universidade de San Diego, na Califórnia. Como *Life against death* [A vida contra a morte] de Norman O. Brown foi o breviário dos hippies, *One-dimensional man* [O homem em uma dimensão], de Marcuse, foi o breviário dos estudantes contestadores, além e aquém do Atlântico. Ambos contribuíram de modo determinante para a difusão do pensamento antirrepressivo.

Para Marcuse, a sociedade deve ser uma obra de arte, livre e fantasiosa; a civilização tecnológica em versão liberal-capitalista e aquela em versão comunista-soviética nada mais são que duas faces da mesma sociedade repressiva; todas as classes sociais dos países ricos participam, embora em medida diversa, da exploração do Terceiro Mundo por parte do imperialismo ocidental; na sociedade de massa, a repressão ocorre em formas aparentemente permissivas, reduzindo a vida à única dimensão homologatória do consumo.

Assim, para construir uma sociedade livre e solidária, é necessário libertar o eros da opressão da sociedade tecnológica e satisfazer a necessidade radical de beleza que acompanha, ainda que silenciosamente, toda a existência humana.

Com *Eros e civilização*, Marcuse defendera, já em 1955, que o progresso tecnológico, capitalista ou comunista, não se traduzira em emancipação humana. Não é o indivíduo que deve se adequar à sociedade industrial repressiva, como queria a psicanálise de Freud, mas é a sociedade doente que deve se cuidar, tornando-se permissiva. Para esse objetivo, para corresponder aos instintos positivos, deve aliar-se ao marxismo.

Os seres humanos, segundo Marcuse, são movidos pelo *princípio do prazer*, este reprimido pelo *princípio da realidade* e pelo *princípio de desempenho*. Mas qual realidade e qual desempenho? Toda convivência implica um mínimo de repressão dos instintos individuais, mas a convivência burguesa, fruto de uma organização irracional, impõe muito mais repressão do que o necessário. A *realidade* a que somos obrigados pela sociedade capitalista é a do trabalho parcelizado e da repressão sistemática das necessidades. Existe uma total incompatibilidade entre trabalho e prazer, como defendeu Wilhelm Reich. Quando ao desempenho que essa sociedade nos exige, ele consiste no dever de exercer, na família e na sociedade, papéis tão desprazerosos quanto fúteis, aceitando incondicionalmente a atual divisão das tarefas e reprimindo a nossa sexualidade.

Não é fácil rebelar-se contra tudo isso porque a organização irracional da convivência humana, baseada na distribuição iníqua dos bens, do saber e do poder, constringe-nos a adiar os prazeres, a substituí-los e a sublimá-los através de atividades como a arte e a cultura, que nós identificamos com a civilização. Sobretudo, para canalizá-los no trabalho, que se torna um fetiche onívoro. Todavia, essa alienação não é definitiva e inevitável. Com base em Fourier e Schiller, Marcuse

defende que a imaginação e a utopia podem libertar o nosso eros e valorizar toda a sua potência subversiva, transformando até o trabalho no que me agrada chamar “ócio criativo”. Essa libertação requer um novo modelo de sociedade, possível, mas nada fácil de elaborar.

One-dimensional man (1964), o livro de Marcuse que em 1968 nutriu de ideias todos os movimentos jovens do mundo, inicia com uma epígrafe que recorda Tocqueville: “Uma confortável, refinada, racional, democrática não liberdade prevalece na civilização industrial avançada.” A força aberrante desse sistema está na sua capacidade de administrar toda a existência com “tolerância repressiva”. Sem obrigar com a força, mas apenas manipulando com a flexibilidade, ele consegue envolver, enervar, englobar, achatar, neutralizar até mesmo forças antissistemas afluentes, como a classe operária, aburguesando o proletariado e reduzindo os cidadãos à função unidimensional de consumidores conformistas, estúpidos e satisfeitos.

Então, tudo se perdeu? Parece que não. Segundo Marcuse, a salvação pode vir dos estratos sociais ainda não alienados no sistema unidimensional do consumo: isto é, pelos marginalizados, pelos excluídos, pelos perseguidos, pelos desempregados, pelo Terceiro Mundo. Aquele subproletariado que Marx considerava irrecuperável para a luta de classes, para Marcuse representa a maior força subversiva e última salvação. Aquele proletariado que para Marx tornava-se classe e força de classe, se sabedor de seus direitos e de seu poder, se organizado, se guiado por uma vanguarda capaz de reconhecer o que está em jogo, indicar os objetivos, caçar os inimigos e agregar os aliados, para Marcuse está se aburguesando e precisa de um forte despertar para recuperar a sua poderosa força libertadora. A metamorfose salvadora dos marginalizados pode ocorrer apenas se eles apelarem à toda a sua imaginação, se não refutarem preconceituosamente o recurso à força, se conseguirem firmar uma aliança mais próxima com os estudantes e com os sindicatos.

Berkeley. No início dos anos 1960, o verbo de Marcuse se fez carne. Uma onda feliz e transgressiva percorreu o Ocidente, composta de estudantes, intelectuais, operários, *dropouts*, imigrantes, deficientes, finalmente conscientes de compartilharem os mesmos problemas em todas as nações ricas do mundo: problemas ligados ao nascimento de uma sociedade nova da qual se buscava decodificar os significados e projetar o resultado.

Em 1964, os estudantes da Universidade da Califórnia, em Berkeley, a mais rica universidade do estado mais rico do país mais rico do mundo, dedicaram-se à luta, antes como *Free Speech Movement* e depois como ocupantes do *People's Park*, contra a proibição burguesa de praticar atividades políticas no campus, em favor do direito à liberdade de expressão para os estudantes e à liberdade de ensino para os professores. Em síntese, uma luta contra o autoritarismo travada no coração do capitalismo, um movimento que não pretendia uma ordem radicalmente nova, mas pedia uma revisão do velho sistema da alienação, da desigualdade, do autoritarismo, do mecanicismo, do militarismo, do carreirismo, do racismo, do conformismo, da sexofobia e dos outros males da sociedade industrial, em nome da liberdade sexual, do igualitarismo, das necessidades fundamentais.

Daquele momento em diante, todo dado se transformou em hipótese, toda certeza em dúvida, toda repressão em oportunidade. Nas universidades, nas escolas, nas ruas de todos os Estados Unidos e depois de grande parte da Europa, cada muro branco tornou-se uma página sobre a qual escrever os slogans produzidos não por pessoas criativas isoladas, mas pela energia vital – cólera e ação – de

estudantes, artistas, operários unidos na coletividade diluída do movimento. Pela primeira vez na sociedade industrial, habituada a uma cultura produzida por poucos e destinada a muitos, experimentou-se uma cultura produzida por muitos e destinada a todos. Uma epopeia comum elaborada pela coletividade, exatamente como ocorrerá mais tarde, em planos diversos, com a Wikipédia.

Paris, Berlim, Roma. Na onda dos livros de Allen Ginsberg, Truman Capote e Jack Kerouac; dos filmes de Sydney Pollack, Stanley Kubrick e Sidney Lumet; das músicas de Bill Haley, Elvis Presley, Jimi Hendrix, Joan Baez e Bob Dylan; da pop art de Roy Lichtenstein e Andy Warhol, tudo e o contrário de tudo cozidos no mesmo caldeirão, logo o movimento atravessou o Atlântico, ideologizou-se e politizou-se, tingindo-se de marxismo e de maoísmo muito mais do que o próprio Marcuse teria desejado.

Dentro da proposta de Berkeley, havia a *beat generation*, os *hippies*, a *new left* inspirada por Wright Mills, *Os condenados da terra* de Frantz Fanon, as teorias linguísticas de Noam Chomsky, a pedagogia de Benjamin Spock, a *Declaração de Port Huron*, escrita por Tom Hayden; dentro do Maio de 1968 francês, havia o existencialismo de Camus e de Sartre, o estruturalismo de Lévi-Strauss, a sociologia de Foucault, o marxismo de Althusser. O alvo imediato dos estudantes de Berkeley era representado pelas autoridades acadêmicas; o alvo dos estudantes da Sorbonne era sobretudo De Gaulle. Em ambos os movimentos, prevalecia a vitalidade dos jovens, a experimentação, a vontade de colocar a imaginação no poder, aqui e agora.

O slogan, nutrido pelas manifestações coletivas, tornou-se forma de expressão rápida, enérgica, unânime, mas também discurso violento, jovem, sarcástico, poético: “Disciples occupez la discipline” [Discípulos ocupem a disciplina]; “Nous sommes tous indésiderables” [Somos todos indesejáveis]; “Il est interdit de interdire” [É proibido proibir]. As redes televisivas foram atacadas com a frase “L’introx vient a domicile” [A propaganda vem à sua casa]. Sobre um blindado da polícia parisiense viu-se a escrita “Salaires legers, chars lourdes” [Salários leves, tanques pesados]. Nos muros de Saint Germain apareceu a frase de Cortázar “Vous êtes la guérilla contre la mort climatisée qu’on veut vous vendre sous le nom d’avenir” [Vocês são a guerrilha contra a morte edulcorada que querem vender como futuro]. Milhões de jovens em toda a Europa encontraram-se gritando “Vive la revolution passionné de l’intelligence creative” [Viva a revolução apaixonada da inteligência criativa] e mobilizaram-se por um mundo novo, mais livre e feliz, desconhecendo que estariam destinados a um futuro de resignado desemprego.

Os movimentos se aquietam. Nos Estados Unidos, o Congresso taxou o movimento como revolta anticapitalista de perigosos subversivos comunistas; na Califórnia, o governador Ronald Reagan definiu o campus de Berkeley como “a haven for communist sympathizers, protesters and sex deviants” [um abrigo para os simpatizantes comunistas, manifestantes e transgressores sexuais]. Sem uma sólida base teórica e uma organização duradoura, paulatinamente o movimento foi sugado para o ventre da autossuficiente opulência americana. Quem hoje consulta na Wikipédia o verbete “University of California, Berkeley”, depois de referências fugazes ao movimento dos anos 1960, que também contribuiu para tornar famosa essa universidade em todo o mundo, encontra a tranquilizante anotação: “Todavia, mesmo tendo nos ombros esse passado de ativismo estudantil, o campus de Berkeley é definitivamente pacífico, com numerosas e tranquilas áreas verdes, e com

algumas construções de valor arquitetônico.”

Na França, o movimento foi derrotado por De Gaulle em três ações: uma imensa contramanifestação do povo moderado, uma astuta e fulminante reforma universitária, uma massacrante vitória eleitoral.

Na Itália e na Alemanha, o movimento conseguiu promover alternativas voltadas para a liberdade pessoal, sexual e familiar. Na Itália, foi um sopro de liberdade em um mundo fanático, tradicionalista, dominado por barões. Mas foi sobretudo o sindicato a valer-se disso, transformando a aliança estudantes-operários em melhorias salariais e organizativas que encontraram a sua definição no “Estatuto dos trabalhadores” (1970), no qual eram estabelecidos os direitos e as liberdades sindicais no interior das empresas.

Na Itália, como na Alemanha, o abraço do mundo operário foi letal para o movimento estudantil, que matou a si mesmo pela sua incapacidade de entender que a sociedade industrial havia acabado. Enquanto a terceirização continuava a esvaziar as fábricas e o martelo da exploração agora incidia sobre trabalhadores intelectuais – principalmente sobre os próprios jovens estudantes e diplomados, vítimas designadas do desemprego intelectual –, seja na Alemanha ou na Itália, o movimento estudantil mirou o declinante proletariado, atribuindo-lhe força e união de classe, exatamente quando se extinguia como classe.

Lutou junto aos operários, iludindo-se de subtraí-los ao aburguesamento e recuperando-os para o marxismo-leninismo; tentou condicionar, nesse sentido, também os sindicatos, lutando pela democracia de base e pelo igualitarismo; deu vida às lutas urbanas por moradia e pelos serviços; criou organizações extraparlamentares e órgãos de imprensa, como “Luta Contínua” e “Poder Operário”.

Tendo flagrantemente errado a análise e a estratégia de classe justamente em nome do marxismo que de classe entendia bem, não conseguiu nada mais que reformas brandas e o contragolpe do neoliberalismo de Reagan e de Thatcher. Quando se deu conta de que não conseguia provocar a revolução de massa através das ações mobilizadoras, um de seus setores passou à luta armada. Assim, dentro de poucos anos, o vitalíssimo movimento estudantil oriundo de Berkeley em 1964 concluiu de modo macabro a sua história na Itália, com a morte de Aldo Moro em 1978, e na Alemanha, com a definitiva eliminação da Rote Armee Fraktion (Fração do Exército Vermelho) em 1998.

Todavia, é impossível compartilhar a opinião da *Time*, segundo o qual o movimento estudantil foi “a navalha que separou para sempre o passado do presente”.

A sociedade pós-industrial

Sem centro e sem nome. Como vimos, o advento da sociedade industrial foi anunciado muito antes que as indústrias e a produção nacional conquistassem um papel central na história do Ocidente. Por um longo espaço de tempo, os autores mais atentos se deram conta de que a época rural estava chegando ao fim, mas não conseguiram entender qual era o elemento caracterizador da nova sociedade nem aonde iria parar. Mais que se revelar como “industrial”, parecia pós-rural, e a variedade das denominações adotadas por Ferguson, por Smith e pelos outros primeiros estudiosos testemunha a sua incerteza sobre aquilo que estava acontecendo sob seus olhos.

Alguma coisa semelhante está acontecendo hoje: somos conscientes de que a nova sociedade não

se caracteriza mais pelo modo de produção industrial, mas não está ainda claro para nós o fator ou o processo que poderá ocupar, na nova sociedade, a posição central que a indústria manteve nos últimos duzentos anos. Para alguns autores, será o setor dos serviços; para outros, a informação; para outros, ainda, o conhecimento ou a estrutura da personalidade ou a incidência da programação ou a desestruturação do tempo e do espaço ou a virtualidade. Pode ser também que, ao contrário das épocas precedentes, a pós-industrial não seja caracterizada por um elemento central como foi com a agricultura ou com a indústria, mas por uma rede de elementos secundários.

Já em um ensaio de 1977 – *The Two Visions of Post-Industrial Society* [As duas visões sobre a sociedade pós-industrial] –, Michael Marien relatou ter conseguido listar mais de mil rótulos atribuídos à nova sociedade em que estamos vivendo.

Os traços essenciais. Se a sociedade industrial era centrada na produção de bens materiais produzidos em série, a sociedade pós-industrial é centrada na produção de bens imateriais, como os serviços, as informações, os símbolos, os valores, a estética. Os fatores principais dessa mudança foram o progresso tecnológico, o desenvolvimento organizativo, a globalização, duas guerras mundiais, a revolução soviética e a chinesa, a Guerra Fria, a mídia de massa, a difusão da escolarização.

Tratando-se de uma sociedade ainda em vias de consolidação, podemos esboçar apenas uma lista aproximada dos traços que a caracterizam. Já falei deles amplamente no livro *L'avvento post-industriale* [O advento pós-industrial], de 1983, que retomo aqui.

O desenvolvimento demográfico continua veloz, assim como o aumento da expectativa de vida. Em média, para todo indivíduo, o tempo de não trabalho já é dez vezes superior ao tempo de trabalho.

Emergem novos sujeitos sociais (que podemos chamar de “digitais”), já habituados não apenas à informática, mas também a ideias e comportamentos bem diversos daqueles dos sujeitos tradicionais (que podemos chamar “analógicos”).

Na estrutura psíquica dos indivíduos, os atributos de caráter narcisista tendem a suplantam ou a integrar aqueles edipianos.

Os atributos mais valorizados são a inteligência, a criatividade, o conhecimento, a informação, os *networks* e a energia. A produção de ideias, os serviços de saúde, a formação e o tempo livre constituem setores de primeira importância.

Os setores econômicos dominantes são aqueles ligados à produção de ideias e ao fornecimento de serviços valorizados. As instituições-chave são os bancos, as bolsas, as redes virtuais, os laboratórios de pesquisa científica e estética, as redações e produções das mídias.

Os atores centrais, que na sociedade industrial eram os homens, os empreendedores, os operários, os sindicalistas e os militares, na sociedade pós-industrial são as mulheres, os cientistas, os técnicos, os artistas, os gestores de informação, os intelectuais, os trabalhadores do lazer.

A autonomia da esfera política é cada vez mais influenciada pela esfera econômica, pelo sistema financeiro e pela mídia.

Os lugares proeminentes são os não-lugares: a informática distribuída, as LAN houses, a teleconferência, a fábrica multifragmentada, os lugares de trânsito, as mídias.

Se na sociedade industrial o “pequeno é belo”, na sociedade pós-industrial é belo tanto o pequeno como o grande.

A instrumentalização de maior destaque é constituída pela eletrônica, pela informática, pela engenharia biogenética, pelas nanotecnologias, pelas tecnologias intelectuais apropriadas. Se na sociedade industrial o trabalho era “feito à máquina”, na sociedade pós-industrial “se faz a máquina trabalhar”.

Os principais desafios e as apostas são constituídos pela saúde do planeta, pela saúde dos indivíduos, pela precisão e projeção do futuro, pela qualidade de vida, pelo trabalho e pelo tempo livre, pela redução do estresse, pela satisfação das necessidades pós-materialistas, pela convivência, pela distribuição da riqueza, do trabalho, do poder, do saber, das oportunidades, dos cuidados, pela elaboração e adoção de modelos excelentes de organização social, pela sobrevivência na economia global.

Os conflitos, que na sociedade industrial se traduziam em luta de classe, guerras locais e mundiais, na sociedade pós-industrial traduzem-se em desafetos, *bullying*, movimentos sociais, lutas urbanas, microconflitos, guerrilhas, terrorismo, guerras locais.

Os fatores de coesão são os *networks*, a família, o objetivo imediato, a *mission* compartilhada, o movimento de contestação do qual se participa de vez em quando, a sobrevivência do planeta.

A análise, a ação e a organização social seguem métodos científicos baseados na modelagem, nas pesquisas para projeções, nas simulações, na invenção.

Na relação com o tempo, prevalece a orientação para o futuro, a autogestão dos ritmos, a construção de cenários a médio-longo prazo, os *feedback* em tempo real.

Na relação com o espaço, a desestruturação informática permite uma crescente integração entre os lugares de trabalho e os lugares de vida; prevalecem as relações transnacionais, a visibilidade recíproca também à distância, os transportes cada vez mais rápidos, a sensação de estar realmente num planeta de dimensões e recursos “finitos”.

Se comparada às sociedades precedentes, as vantagens oferecidas pela sociedade pós-industrial são representadas pela maior longevidade e disponibilidade de tempo livre, pela educação de massa, pelo fácil acesso às informações, pela possibilidade de inventar novos materiais, novos objetos, novas necessidades, novos prazeres, novos estilos de vida.

As desvantagens, ao contrário, consistem no maior perigo de manipulação, heterodireção, heterocontrole, abstração excessiva, violação da privacidade, massificação, marginalização, desemprego, exclusão digital e estresse.

Tudo isso ocorre em um mundo globalizado onde a transferência de mercadorias e pessoas é acelerada por meios de transporte que nunca foram tão velozes; a transferência universal de informações ocorre em tempo real; os processos de interação cultural são agilizados pela rede social; poucas multinacionais monopolizam um imenso poder planetário; toda a humanidade vivencia simultaneamente os mesmos medos e nutre as mesmas esperanças. No mundo inteiro, a economia prevalece sobre política, o sistema financeiro prevalece sobre a economia, a velocidade prevalece sobre a lentidão, a homogeneidade prevalece sobre a identidade, o virtual prevalece sobre o tangível, a hibridez prevalece sobre a separação, a mercantilização se entende dos bens materiais aos bens imateriais, às relações, à cultura. Todas essas transformações agem simultânea e sinergicamente sobre a representação simbólica – isto é, sobre a cultura – que um número crescente de humanos vai elaborando para si a respeito do próprio mundo e do próprio destino.

A cultura pós-moderna

Um espaço cheio de tempo. De acordo com suas bases materiais e respectivas relações sociais, toda estrutura gera uma superestrutura “de diferentes e particulares sentimentos, de ilusões, de formas de pensamento e de concepções de vida”, como diriam Marx e Engels. A sociedade rural produziu culturas como a clássica e a medieval, a sociedade industrial produziu a cultura moderna; a sociedade pós-industrial produziu a cultura pós-moderna, marcada pelo contraste entre delírio de onipotência e senso de crise.

Nas ideias, nas linguagens, nos estereótipos, na estética, assim como nas manifestações do poder, nos usos e nos costumes, nos fatores de coesão e de conflito, a cultura da sociedade pós-industrial tende a assumir características próprias, acentuadamente diferentes daquelas herdadas da cultura moderna. O cenário no qual ela amadurece e a coexistência de planos espaço-temporais que ela certifica, acolhe e exalta, foram bem evocados por Bob Wilson na introdução ao catálogo de sua mostra no Centro Pompidou:

Olho pela janela do meu escritório e vejo um edifício moderno. Bem ao lado, há um palácio do século XVIII e, embaixo, uma casa em construção. Vejo não apenas a Paris atual, mas também traços do seu passado e presságios do seu futuro. Levanto os olhos e vejo passar algumas nuvens. Passa um avião. Na rua, vejo um homem que caminha e um veículo que corre. Tudo isso é produzido simultaneamente, em velocidades distintas... É um espaço cheio de tempo. Não diria um espaço intemporal, mas um lugar propício às memórias.

Pasticho e patchwork. A cultura pós-moderna tende a exprimir uma vitalidade que exalta o valor intrínseco dos objetos e suas almas. Recupera a importância da emotividade para conjugá-la com a racionalidade e extrai-lhe energia criativa. Graças à informática, à rede, à globalização, pode permitir-se a ubiquidade e a desestruturação do tempo e do espaço. Dentro do seu perímetro, a ciência se encarrega da vida, a tecnologia se encarrega da precisão, a estética se encarrega da surpresa.

Contenta-se com o temporal e com o espacial mais do que aspira ao eterno. Tem o hábito da imperfeição intencional e do inacabado. Tende à apropriação, à inclusão, à “colocar junto”, ao *mélange* de estilos, à *collage*, ao pasticho, ao *patchwork*, ao multifuncional, à coexistência de múltiplos níveis de realidade.

Procura o consenso mais que o conflito. Refuta o conflito de classe e as dicotomias dentro/fora; essência/aparência; latente/manifesto; autêntico/inautêntico; significante/significado; sincrônico/diacrônico; nômade/sedentário, real/virtual.

Se no Renascimento a cultura clássica era produzida por poucos para poucos, se na sociedade industrial a cultura de massa era produzida por poucos para muitos, na sociedade pós-industrial a cultura pós-moderna é produzida por muitos para muitos, como ocorre com o Wikipédia.

Recupera as raízes localistas contra o universalismo racionalista, a especificidade contra a homogeneidade, o local no global. À acumulação de coisas novas e fúteis prefere atribuir sentido às coisas que já se tem. Em *In Praise of Idleness* [Elogio ao ócio], Bertrand Russell afirma:

Saboreei os pêssegos e os damascos muito mais que os teria saboreado antes de saber que começaram a ser cultivados na China, no início da dinastia Han; e que os chineses presos, reféns do grande rei Kaniska, introduziram-nos na Índia, de onde se difundiram para a Pérsia, chegando ao Império Romano no primeiro século da nossa era. Para mim, tudo isso deixou esses frutos mais doces.

A cultura pós-moderna, por um lado, induz ao pasticho, ao populismo estético, à fragmentação, à

negação das dicotomias; por outro lado, pretende atrelar o cotidiano a sinais e objetos “fortes”, dotados de sentido e capazes de conferir sentido a quem os usa, radicados na história e na cultura consolidada, mas dos quais lança mão para superar seus vínculos, ao mesmo tempo inquietantes e tranquilizadores, capazes de escapar às modas sem, contudo, atrapalhar ou condicionar.

Salvar-se da esquizofrenia. Filhos de uma epistemologia industrial, baseada na certeza, no progresso linear, na continuidade, os pós-industriais vão se adaptando a uma epistemologia pós-moderna tornada ambígua pela incerteza, pela complexidade, pela descontinuidade, pelas relações reticulares, pelos *feedback*. Reforça-se, assim, a necessidade de confiança, de qualidade total, de correção, de correspondência entre as expectativas dos consumidores e as respostas dos produtores. Quanto mais se aperfeiçoa a tecnologia, mais confiáveis se tornam as suas contribuições, mais as necessidades se deslocam da dimensão prática para a dimensão ética e estética. Quanto mais se difunde o desejo de qualidade de vida, mais ficamos atentos aos resultados inesperados do progresso tecnológico, à proteção do meio ambiente, aos aspectos imateriais dos objetos, das pessoas, da sociedade, à comparação com outros contextos, ao refinamento das boas maneiras, às respostas da ciência e da arte: em suma, ao bem-estar individual e coletivo.

A cultura pós-moderna é consciente de que os valores dos produtos e dos serviços depende sobretudo da comunicação. Expressa-se através de uma estética em que a arte é entendida como atribuição de sentido e está organizada como sistema. Também a educação é sistema e atribuição de sentido: “Educar”, diz John Dewey, “significa enriquecer as coisas de significados”.

Em um ensaio de 1997 – *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life* [Praticando a filosofia: pragmatismo e a vida filosófica] –, Richard Shusterman, da Universidade Atlântica da Flórida, analisa de modo magistral a cultura e a arte pós-modernas. Essa arte, diferente da clássica, tem a função de também expressar emoções difíceis e não belas. Por outro lado, o que é o feio? O belo e o feio são experiências, são energias de quem vê. Mesmo algo feio pode estimular uma experiência estética, como ocorreu com *Guernica*, de Picasso. Uma canção *punk* ou *rap* é bela exatamente porque é feia, evoca mal-estar e vulgaridade: a questão é contextualizá-la para entendê-la. Indivíduos e objetos por si não pertencem a nenhum sistema, podem deslocar-se de um sistema para outro, assumindo a cada vez um sentido diverso. Assim ocorre, por exemplo, com *Fountain*, de Marcel Duchamp: um objeto que pede para ser levado em consideração induz a refletir porque não é aquilo que parece, não fala em nome de si próprio, não basta olhá-lo, mas é necessário refletir sobre ele.

A arte, como a beleza, não é algo que define, mas algo que é definido, que exige um empenho crítico.

Em uma sociedade fragmentada, como a pós-industrial, o problema estético da vida consiste em como organizar os vários pedaços da própria existência, de modo a conferir-lhes um sentido e não cair na esquizofrenia.

Valores, necessidades, sujeitos emergentes

Com razão, os psicólogos defendem que, com a mudança da sociedade de industrial para pós-industrial, houve uma profunda mudança também na plêiade dos valores, das necessidades e da própria personalidade humana nos contextos em que essa transformação ocorreu de modo mais

completo. De acordo quanto a esse conceito fundamental, estão, contudo, em desacordo quanto a todo o resto. Passa-se, assim, do pessimismo de Christopher Lasch, que vê o indivíduo em fuga do social em uma era de desilusão coletiva, ao otimismo de Ronald Inglehart, que reconhece nas mudanças do Ocidente o início de uma maior participação política e melhor qualidade de vida. A seguir, procurarei sintetizar a atual situação.

Valores emergentes. Com o advento da sociedade pós-industrial, novos valores superaram os dominantes na sociedade industrial. Já falamos da *terceirização* e de suas consequências econômicas, práticas, psicológicas, estéticas. Daí a maior importância assumida por valores como a *qualidade* dos produtos e a *confiabilidade* dos serviços, que os consumidores desejam que sejam *friendly*.

Ligada à *terceirização* e à possibilidade de delegar às máquinas quase todo o trabalho físico, emerge uma progressiva, generalizada *intelectualização* de toda a atividade humana, do trabalho à vida doméstica, do repouso ao lazer.

Entre as atividades intelectuais, as mais apreciadas são aquelas dotadas de *criatividade*, do momento em que o consumo de ideias prevalece sobre o consumismo das coisas.

Ao lado do que Toffler definiu como *prosuming*, isto é, autoprodução para o consumo próprio, difundem-se as práticas *new age* destinadas aos cuidados com o corpo, à meditação, à convivialidade, ao erotismo, a tudo aquilo que auxilia a autoestima, o bem-estar, o prazer. Enquanto isso, cresce uma geração *new global* de *globe trotters* que vivem indiferentemente em lugares e culturas diversas, deslocando-se de uma parte a outra do planeta.

À medida que o aperfeiçoamento tecnológico dos produtos supera as exigências práticas dos consumidores (relógios mais precisos, automóveis mais velozes que o necessário etc.), homogeneizando o valor intrínseco dos bens no que se refere à sua funcionalidade, reduz-se a atenção dos consumidores a esses aspectos previsíveis, e aumenta o apreço pela sua dimensão estética. Assim, a *estética* expropria a prática como elemento distintivo dos produtos e dos serviços, a forma torna-se conteúdo e eleva-se a principal critério de escolha e valoração também econômica.

A libertação da miséria e do analfabetismo, elevando o nível dos desejos acima da simples sobrevivência, reduz a cota das necessidades materialistas que todos têm em comum com os outros e aumenta a cota das necessidades individuais, a *subjetividade*, a *meritocracia*. Cada consumidor exige objetos e serviços personalizados, que tendem à unicidade, propende ao colecionismo mais que à serialidade, deseja conjugar a beleza própria dos produtos artísticos e as vantagens próprias dos manufaturados artesanais, mas com o preço e a confiabilidade dos produtos industriais.

Depois de dois séculos de racionalismo, que privilegiou a razão sobre todas as outras dimensões humanas, difunde-se a necessidade de respeitar e valorizar a esfera da *emotividade*.

A valorização pós-industrial da criatividade, da estética, da subjetividade, da emotividade, junto com ações históricas conduzidas pelos movimentos feministas e com contribuições libertárias oferecidas pelas ciências (pílula anticoncepcional, eletrodomésticos etc.), determinaram a progressiva *feminilização* da vida social, o declínio dos valores tradicionalmente masculinos (agressividade, repressão dos sentimentos, carreirismo, conquista e ostentação do poder, subvalorização da estética e das boas maneiras etc.) e a aceitação cada vez mais difundida de valores andrógenos, nascidos do desejo de conjugar o melhor da experiência masculina com o

melhor da experiência feminina.

A intelectualização da vida e a telemática permitem uma forte *desestruturação* no tempo e no espaço de quase todas as atividades humanas. Disso resulta a necessidade de passar continuamente do nível tangível para o nível virtual e de desempenhar quaisquer tarefas em qualquer momento e em qualquer lugar.

Resolvidas as exigências primárias, duplicada em apenas duas gerações a longevidade, secularizada a relação do homem com o além, mira-se aqui e agora à *qualidade de vida* como exigência irrenunciável para conferir a uma existência mais longa um sentido mais rico e profundo.

Novos luxos. Já falamos do lucro e do papel que, segundo Sombart, ele desempenhou no nascimento do capitalismo moderno. Vale a pena agora fazer uma rápida menção à mudança que o conceito de luxo está sofrendo na passagem do contexto industrial ao contexto pós-industrial. Sobre esse assunto, o sociólogo alemão Hans Magnus Enzensberger publicou, primeiro na revista *Der Spiegel* e depois no volume *Zickzack* (2000), algumas reflexões interessantes que vale a pena recapitular.

Diferente da natureza, os seres humanos privilegiados desperdiçam sobretudo para impressionar, para intimidar ostentando a sua superioridade econômica, para reforçar o próprio poder e a distância intransponível que os separa da massa. A mesma massa que, em vez de se indignar, ama ver das calçadas ou através da TV as grandes festas da corte, os grandes iates dos empresários, as grandes liturgias papais, as entregas do Oscar, os casamentos das princesas com o nascimento dos *royal babys*.

Isso na cultura moderna. E na pós-moderna? Como está se desenrolando o conceito de luxo nos países pós-industriais, onde a maior parte da população é composta por classes médias que podem se permitir uma vida confortável? Se o luxo pressupõe a posse, a ostentação de coisas raras, o que é considerado raro em um sistema social de bem-estar difundido?

Segundo Enzensberger, seis coisas são escassas: *o tempo*, sobretudo para os empresários, os *managers* e os profissionais; *a autonomia*, sobretudo para os trabalhadores assalariados; *o espaço*, cada vez mais reduzido pela multiplicação da população, pelo engarrafamento, pela massa de objetos inúteis que se acumulam em nossas casas; *a tranquilidade e o silêncio*, ameaçados pelo barulho da vida urbana e pela multidão de concidadãos que nos impedem a introspecção, roubam-nos a solidão, mas não nos dão companhia; *o ambiente saudável*, feito de ar, água e alimentos não contaminados; *a segurança*, oferecida por um contexto pacífico em que a simpatia prevalece sobre a competitividade.

A esses seis dons, cada vez mais raros (e, por isso, cada vez mais luxuosos) indicados por Enzensberger, eu acrescentaria pelo menos outros três: a *convivialidade*, com a qual combater a solidão de todos aqueles que, por idade, profissão ou caráter, arriscam-se a um isolamento antinatural e sofrido; *o ambiente criativo*, que permite conjugar a fantasia com a concretude; a *contemplação da beleza*, que permite gozar das coisas simples e não caras.

O máximo luxo, obviamente, consistiria em possuir todos juntos esses nove privilégios. Mas há mais. Segundo as regras do velho luxo, não bastava possuir riqueza: era necessário ostentá-la. Ao contrário, quem quer viver no novo luxo, deve garantir para si próprio tempo e espaço, convivialidade e autonomia, tranquilidade e silêncio: todas as coisas, portanto, que pouco se prestam a ser ostentadas como joias preciosas.

Assim, na sociedade pós-industrial, as vidas mais luxuosas são também as mais simples e reservadas.

Necessidades graduais. Em 1954, o psicólogo americano Abraham H. Maslow publicou *Motivation and Personality* [Motivação e personalidade], um livro que gozou de muita fama, sobretudo entre os *managers* e as faculdades de *business*. Maslow partia de premissas da Gestalt segundo as quais todo indivíduo regula o próprio comportamento de modo a satisfazer as próprias necessidades seguindo uma rígida ordem hierárquica. A prioridade máxima é dada à satisfação das necessidades fisiológicas; segue-se a necessidade de segurança física e econômica; depois o indivíduo concentra seus esforços nos objetivos não materiais, como a necessidade de amor, de pertencimento e de estima; em seguida surgem as necessidades de autorrealização, correlatas à satisfação intelectual e estética.

Em 1977, a teoria de Maslow foi retomada pelo sociólogo Ronald Inglehart, professor na Universidade de Michigan, que a tomou como base teórica de uma imponente pesquisa sobre a evolução social e política nos países industriais do Ocidente. O livro em que ele relata os resultados da sua pesquisa – *The Silent Revolution* [A revolução silenciosa] – desloca completamente a teoria de Maslow do âmbito psicológico da personalidade isolada para o âmbito sociológico de nações inteiras e, tratando os grandes grupos sociais como se fossem indivíduos isolados, procura demonstrar que alguns deles – Inglehart chama-os “materialistas” – estavam ainda empenhados na satisfação das necessidades ligadas ao sustento (economia estável ou em crescimento, luta contra os aumentos de preços) e à segurança (manutenção da ordem, luta contra a criminalidade, forças de defesa), enquanto outros – Inglehart chama-os “pós-materialistas” – tinham já dado um salto na hierarquia das necessidades graças à ação conjunta de inovação tecnológica, mudanças na estrutura ocupacional, crescimento econômico, expansão da instrução, desenvolvimento das comunicações de massa, profunda diversidade de experiências que caracterizam as várias faixas de idade (a guerra para os adultos, a paz para os jovens). Contemporaneamente, segundo Inglehart, um número cada vez maior de pessoas tinha atingido um nível tão alto de interesses e uma tão profunda compreensão da política a ponto de poder participar da tomada de decisões.

Necessidades radicais. Mas no mesmo ano de 1977, em outra parte bem diferente do mundo, a socióloga húngara Agnes Heller, expoente máximo da Escola de Budapeste, publicou *On the New Adventures of the Dialectic* [Sobre as novas aventuras da dialética], um ensaio que teve ampla repercussão sobretudo entre os jovens, em que defendia que todos os seres vivos, incluídos os animais e as plantas, sugerem necessidades de tipo existencial (alimento, repouso, reprodução) ligadas à sua sobrevivência. Mas a espécie humana inspira também outras necessidades propriamente suas. Algumas delas estão enraizadas na própria natureza humana (por isso Heller chama-as “fundamentais” ou “radicais”) e são a necessidade de meditação, de introspecção, de amizade, de amor, de lazer, de “comunismo”, isto é, convivialidade. Trata-se, como se vê, de necessidades qualitativas, cuja satisfação não depende da quantidade, mas da qualidade dos “objetos” a que aspiram.

Outras necessidades, ao contrário, não derivam da íntima natureza do homem, mas do tipo de sociedade competitiva que se construiu. Por isso, Heller chama-as necessidades “induzidas” ou

“alienadas” e identifica-as na aspiração ao poder, à posse, ao dinheiro, à acumulação quantitativa e interminável, uma vez que essas necessidades tendem a crescer em proporção maior do que sua possibilidade de satisfação.

Diferentemente das necessidades descritas por Maslow, as apontadas por Heller não são graduais, mas antitéticas: diante delas, o indivíduo é obrigado a escolher ou renunciar.

Narcisismo. No seu best-seller *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* [A cultura do narcisismo: a vida americana na era da diminuição de expectativas], de 1979, Christopher Lasch afirma que “novas formas sociais requerem novas formas de personalidade, novos modos de socialização, novos sistemas de organização da experiência”. A sociedade pós-industrial não é exceção a essa regra e determinou a difusão de uma identidade narcisista profundamente diferente da personalidade edipiana que prevalecia na sociedade industrial.

O narcisista americano, segundo Lasch “não tem interesse pelo futuro, em parte porque o passado lhe interessa pouquíssimo... Viver o presente é a sua principal obsessão... Em que pesem as ocasionais ilusões de onipotência, ele espera de outros a confirmação da sua autoestima. Não pode viver sem um público de admiradores. A sua aparente liberdade dos laços familiares e dos vínculos institucionais não o torna mais autônomo ou orgulhoso da própria individualidade; ao contrário, ela alimenta a insegurança, que pode ser superada apenas encontrando na atenção dada pelos outros o reflexo do seu *eu grandioso*, ou associando-se a quem goze de carisma, fama e poder. Para o narcisista, o mundo é um espelho... A expansão da burocracia cria uma densa rede de relações interpessoais... Ao mesmo tempo, esmigalha todas as formas de autoridade patriarcal e enfraquece, por isso, o superego social, antigamente representado pelos padres, mestres e pregadores. Mas o declínio da autoridade institucionalizada, em uma sociedade aparentemente permissiva... favorece o desenvolvimento de um superego rígido e punitivo, que, na falta de proibições provenientes de autoridades socialmente reconhecidas, tira grande parte da sua energia física das forças destrutivas e agressivas inconscientes. A ação do superego termina por ser dominada por elementos inconscientes e irracionais. Do momento em que as figuras de autoridade perdem, na sociedade moderna, a sua credibilidade, o superego do indivíduo deriva, em medida cada vez maior, das fantasias primitivas do menino sobre os seus pais – fantasias embebidas de sádico ressentimento – mais que da interiorização de ideais formados através de sucessivas relações com modelos de comportamento social amados e respeitados... A luta para manter o equilíbrio psíquico em uma sociedade que pretende o respeito às regras de relação social mas que se nega a fornecer um código de conduta moral sobre o qual fundá-las, favorece uma forma de egocentrismo que nada tem em comum com o narcisismo primário do si mesmo imperial... O si mesmo imperial, egomaniaco e ávido por experiências, retrocede a um eu grandioso, narcisista, infantil e vazio”.

Velhos sujeitos analógicos. As novas tecnologias têm agido como o teste definitivo para colocar em evidência a progressiva dicotomia entre um número decrescente de pessoas que continua a viver conforme modalidades industriais, senão ainda rurais, e um número crescente de pessoas que começa a viver de modo cada vez mais coerente com a cultura pós-moderna. Simplifico chamando de “analógicos” os primeiros e “digitais” os segundos.

Em princípio, os “analógicos” são mais velhos que os digitais e irão demograficamente

desaparecer nos próximos decênios. Não têm facilidade com a informática, tendem a ser pessimistas acerca das consequências das novidades tecnológicas e consideram o progresso como um incontornável cataclismo, culpado pelo desemprego e pelo consumismo. Diante do crescimento demográfico, temem a fome para todos e a invasão do Primeiro Mundo pelos imigrantes do Terceiro Mundo. Estão convencidos de que a violência social e as guerras são flagelos inevitáveis e crescentes por causa da modernização. Atribuem as doenças, o estresse, a instabilidade política, a inflação, a corrupção, a dívida pública, todos os males do mundo à sociedade atual e amam mitificar o passado, convencidos de que ele foi muito melhor que o presente. Estão desorientados pela evaporação das fronteiras entre vida e morte, masculino e feminino, belo e feio, bom e mau, direita e esquerda, ciência e fé etc. Defendem todos os aspectos da religião e da tradição. São agarrados à família, entendida como núcleo primário e imprescindível da sociedade. São sexofóbicos e homofóbicos. Têm uma visão hierárquica, vertical das organizações. Odeiam a arte contemporânea e a música rock. Pensam que a cultura deve ser coisa de poucos para poucos. Defendem com a espada na mão que não há mais valores, que os jovens são preguiçosos e pouco confiáveis, que o mundo vai de mal a pior.

Novos sujeitos digitais. A mentalidade dos digitais não depende apenas da familiaridade com a informática e com a virtualidade, está relacionada com um complexo de inovações que pouco a pouco confluíram em um sistema psicossociológico coerente que diz respeito à tecnologia, à ética, à estética, ao trabalho e ao tempo livre.

Os digitais convivem desde a infância com as novas tecnologias, que tornam as relações cada vez mais abstratas, livres, ubíquas, enriquecendo os sentidos com novas dimensões. Têm um comportamento otimista ou, de certa forma, não trágico em relação à vida e ao destino humano; nutrem fé no futuro do planeta ou não fazem disso um problema, mas simpatizam com os movimentos ecológicos. Cultivam a esperança de que, no fim das contas, a inteligência e a criatividade terminam sempre por prevalecer sobre os instintos destrutivos do homem.

Apreciam as conquistas da ciência, graças às quais podem contar com uma vida cada vez mais longa e mais saudável. Têm fé na engenharia genética, nas cirurgias, nos novos fármacos, que permitem derrotar as doenças e as dores, modificam o corpo humano e seu destino biológico.

Contribuem para a feminilização da sociedade, graças a qual não apenas “a outra metade do céu” conquistou o acesso naquelas salas cheias de botões que os homens tinham reservado só para si, mas as virtudes “femininas” da subjetividade, da emotividade, da estética, do cuidado com o corpo e com a família estão colonizando pouco a pouco também os homens para formar uma sociedade andrógina. Têm um comportamento desenvolvido sobre a sexualidade, consideram evidente a igualdade entre os sexos, entre os héteros e os homossexuais, entre os autóctones e os imigrantes. Consideram óbvios o controle de natalidade, a coabitação sem casamento, o divórcio.

Aceitam a globalização, a derrocada econômica dos países ricos, a convivialidade pacífica entre países, culturas e religiões. São agnósticos ou simpatizam com formas animísticas e panteístas de religiosidade.

Amam o tempo livre não menos que o trabalho, ao qual não cultivam uma dedicação incondicional já que ele representa apenas um sétimo do tempo de vida. Não fazem muita diferença entre o dia e a noite, entre os dias úteis e os feriados. Frequentam as discotecas, as praças projetadas, os comícios, as manifestações. São afeitos ao *home-office* e ao *multi-tasking*, mas são

contrários ao *overtime*. Privilegiam atividades em que o trabalho, estudo e o lazer possam juntar-se e misturar-se (ócio criativo).

Têm uma concepção horizontal da organização.

Não odeiam a arte contemporânea, não são fanáticos pela televisão, participam de redes sociais de todos os tipos, conjugando as relações virtuais com as reais.

Estão conscientes de sua longevidade e confiam a sua velhice à previdência social. Muitos deles estão em seu íntimo convencidos de que só se vive uma vez e, por isso, imaginam viver o melhor possível, respeitando o ambiente e evitando colocar-se em competição com os outros.

Estar familiarizados com a precariedade habituou-os a conjugar tempos de trabalho esporádico com fases de estudo, com viagens, com a atenção à família e ao grupo de amigos. Alternam o nomadismo e o sedentarismo, a solidão e a convivialidade. Amam viajar e não sofrem com o fuso horário.

Estão distanciados da política, com frequência não votam, participam das grandes questões sociais pela adesão transitória aos movimentos, dos quais participam ativamente através da internet e das manifestações de rua.

Tendem a falar várias línguas, sobretudo o inglês, e a comunicar-se por meio de novas gírias e novas linguagens, como a música rock, a arte pós-moderna, modos de se vestir, a desenvoltura nas relações sexuais, a ausência de ideologias fortes. Têm preferências específicas por determinadas revistas, determinados cantores, determinados artistas, determinados programas com os quais se identificam moderada e salutarmente.

Muitos digitais frequentemente estão desempregados e vivem realizando trabalhos ocasionais ou usando o patrimônio familiar: por isso, dão pouca importância ao dinheiro como um fim em si e ao consumo como símbolo de status. Cuidam do próprio corpo sem adorná-lo de modo caro; personalizam as suas escolhas em vez de seguir a moda.

Trabalho e não trabalho

O trabalho muda. Graças ao progresso tecnológico, à globalização e a escolarização em massa, nos países desenvolvidos grande parte do trabalho executivo, seja físico, seja intelectual – isto é, as tarefas mais repetitivas, banais, maçantes, perigosas – pode ser delegada às máquinas e aos imigrantes ou transferida ao Terceiro Mundo, deixando ao homem o monopólio das atividades criativas e flexíveis. Isso acontece não apenas na manufatura, em que os fenômenos da robotização e da transferência são mais evidentes, mas também nos serviços, em que uma parte da distribuição ocorre mecanicamente (caixa eletrônico, pagamento automático dos pedágios etc.) ou através do computador (*e-commerce*). Assim, a parte mais maçante das compras periódicas (bebidas, conservas, fraldas, papel higiênico etc.) pode ser feita de casa, pela internet e – como escreve Arianna Dagnino em *Nuovi nomadi* – “sobra tempo para dedicar-se a formas mais entusiasmantes de compras, aquelas que levam à busca de aparelhos sofisticados, de obras de arte, de objetos curiosos, inteligentes; e que convidam a entrar em um laboratório artesanal para admirar a antiga arte de um mestre *luthier*, de um artesão hábil em modelar almas de ferro para vasos de vidro soprado”.

Crescem, por isso, novas tarefas e novas profissões cada vez mais intelectualizadas enquanto a própria relação numérica entre especialistas e operários, mesmo nas empresas manufatureiras,

desequilibra-se sempre a favor dos primeiros. Hoje, em todos os países avançados, dois de cada três trabalhadores desempenham atividades intelectuais e, entre os trabalhadores intelectuais, um a cada dois desenvolve atividades criativas.

O trabalho criativo exige mais do cérebro do que dos músculos e acompanha o trabalhador mesmo fora da empresa, além do horário de trabalho. Um publicitário, um jornalista, um empresário, um estilista, um *manager* às voltas com a solução de um problema criativo traz consigo, 24 horas por dia, a sua obsessão e frequentemente termina por encontrar a solução fora do escritório, talvez debaixo do chuveiro ou já meio adormecido. Isto reduz até eliminar a diferença entre lugar e tempo de trabalho, lugar e tempo extra-trabalho. Por outro lado, manipulando sobretudo informações e servindo-se de ferramentas informáticas que permitem conectar-se com qualquer um a qualquer momento, a atividade intelectual se presta a ser realizada a distância, com evidentes vantagens para a empresa, para o trabalhador, para o sindicato e para a sociedade.

A qualidade e a produtividade do trabalho intelectual – em que as diferenças entre homem e mulher apagam-se definitivamente – dependem da motivação do trabalhador, não do controle ao qual ele é submetido. A atividade criativa pode hibridar-se com o estudo e com a brincadeira, dando vida àquele tipo de atividade que chamo de ócio criativo, bem descrito por um pensamento zen que diz que “quem é mestre na arte de viver pouca distinção faz entre seu tempo de trabalho e seu tempo livre, entre a sua mente e o seu corpo, a sua educação e a sua recreação, o seu amor e a sua religião. Com dificuldade diferencia cada uma dessas coisas. Persegue simplesmente a sua visão de excelência em qualquer coisa que faça, deixando aos outros decidir se está trabalhando ou se divertindo. Ele sempre acha que está fazendo as duas coisas juntas”.

Nada pode ser mais diferente que o trabalho hoje e nos tempos de Marx. Sobretudo nas atividades criativas, a atenuação das diferenças culturais entre chefes e funcionários determina a passagem de formas hierárquicas e autoritárias de liderança para formas mais funcionais e participativas. A organização por objetivos e a autonomia profissional dos trabalhadores subtrai dos chefes o controle sobre os processos, deixando para eles apenas o controle dos resultados.

Depois da passagem da economia agrícola à industrial, a organização das fábricas assemelhou-se por décadas à coexistência, dentro do mesmo espaço, de muitas oficinas artesanais. Foi necessário que se passassem mais de cem anos até que Taylor e Ford criassem uma organização totalmente nova, funcional às exigências da fábrica industrial. Algo parecido está ocorrendo hoje. Apesar de nas fábricas não haver mais a algazarra de operários, já substituídos pelos robôs, apesar do trabalho intelectual dos escritórios ter sido revolucionado por máquinas potentes como o computador, não foi todavia ainda reinventada a organização humana do trabalho intelectual, que continua a ser um obsoleto e desgastante *remake* da organização manufatureira. Prestigiosas escolas de administração, orgulhosas consultorias globais, caríssimos gurus das *business schools*, onipotentes grupos empresariais do mundo – e até agora ninguém foi capaz de criar um Taylor ou um Ford pós-industrial. Aliás, ninguém foi capaz sequer de encontrar um nome diferente para as atividades, já que dizemos que um mineiro *trabalha*, um metalúrgico *trabalha*, um jornalista *trabalha*, um artista *trabalha*, criando equívocos de todos os tipos e obrigando todas essas diversas figuras de “trabalhadores” a aposentar-se no mesmo dia. Joseph Conrad dizia: “Como faço para explicar à minha mulher que, quando fico olhando pela janela, estou trabalhando?”

Falta trabalho. Comparada à velha fábrica taylorista, houve uma profunda mudança na tipologia

de instalações e sedes, na quantidade e na qualidade da força de trabalho, na rede dos sistemas informativos, no organograma, nas atribuições, na relação entre a empresa e a sociedade. No interior das fábricas, as novas instrumentações tecnológicas, unidas às novas formas organizativas, liberam um número crescente de pessoas de seu trabalho. A mesma coisa acontece cada vez mais frequentemente nos escritórios por causa dos computadores. Basta um caixa eletrônico para demitir milhares de caixas de banco; basta um tablet para substituir milhões de tipógrafos e jornalheiros. Em outras palavras, aprendemos a produzir mais bens e serviços com o emprego de menos trabalho humano (*jobless growth*).

Já em 1979, o sociólogo Luciano Gallino calculara que “o avô trabalhava 120 mil horas (sessenta horas por semana, por cinquenta semanas por quarenta anos); o filho está trabalhando a uma taxa-vida de 80 mil horas a menos (quarenta por 48 por quarenta); o neto se prepara para trabalhar 40 mil ou menos (um pouco mais de mil horas por ano, por 30-35 anos)” (“Mondoperaio” n. 11, 1979).

Em vez de celebrar como salvadora essa histórica libertação do trabalho, eliminando as barreiras entre empresa e sociedade e reduzindo a jornada de trabalho para todos, criamos as premissas para grandes bolsões de desempregados e de Neet (*Not in Education, Employment or Training*) que se acotovela com pessoas que se matam de trabalhar dez horas por dia. Mas há também outro paradoxo denunciado já há trinta anos por uma pesquisa francesa (*Travailler deux heures par jour*, do grupo Adret): não apenas desempregados convivem com hiperocupados, mas também ocupados convivem com pseudo-ocupados. Uma vez que toda a organização da empresa, do sindicato, exige a presença no trabalho por pelo menos oito horas ao dia, um número crescente de trabalhadores permanece refém nas fábricas e nos escritórios durante todas essas horas, que frequentemente chega às horas extras, sem que exista uma demanda de trabalho que justifique o cumprimento de tamanha jornada, mas apenas para obedecer a uma norma contratual tão ritualizada quanto insensata.

Em poucas palavras, o progresso não se traduz em felicidade. Como esplendidamente disse Keynes em uma conferência em Madri em 1930 – *Economic Possibilities for our Grandchildren* [As possibilidades econômicas para nossos netos] –, o assombroso desenvolvimento tecnológico poderia resolver, de uma vez por todas, o problema econômico, libertar-nos do cansaço, permitir-nos o ócio criativo, a introspecção, a convivialidade, a contemplação da beleza. Por ora, ao contrário, gerimos o progresso de modo tão paradoxal a ponto de relegar os jovens ao desemprego, à depressão, ao desespero, à violência pela falta de trabalho e seus pais ao estresse, ao delírio de onipotência, à alienação pelo excesso de trabalho. O resultado disso, embora parcial, mais se parece com a decomposição da velha sociedade do que com o nascimento de uma sociedade nova.

O modelo industrial foi o primeiro na história humana a ser centrado explicitamente no trabalho manufatureiro cientificamente organizado. Foi o primeiro a mirar a plena ocupação, mesmo que nos países capitalistas o pleno emprego tenha sido sempre uma miragem inalcançável. Mas, como disse Ivan Illich em *Toward a History of Needs* [Rumo a uma história de necessidades] (1978), “nenhuma estratégia de desenvolvimento concebível focada no emprego será algum dia capaz de criar trabalho suficiente para ocupar o terço ou o quarto mais pobre da população”.

A sociedade pós-industrial se projeta como uma sociedade em que o trabalho não é tudo porque se confunde cada vez mais com o tempo livre, requer contínuas reciclagens e formação permanente, cercada por tecnologias e pela globalização ao mesmo tempo em que se torna mais refinada qualitativamente. Hoje, em média, as horas que um adulto empregado dedica ao trabalho superam um sétimo da sua vida; e tornou-se frequente que o percentual de desempregados gire em torno de

10% da população ativa.

É necessário, por isso, refletir, com Hannah Arendt, sobre o que acontece em uma sociedade centrada no trabalho quando o trabalho falta. É necessário refletir sobre a falta de salário, status e dignidade que o trabalho garantia.

Também para o trabalho, portanto, é necessário um novo modelo jurídico e organizativo, em substituição àquele já decrépito. Um modelo capaz de englobar as novidades ocorridas e as previsíveis. É assaz provável, de fato, que em algumas décadas o trabalho manual com carteira assinada sobreviverá apenas nos serviços sociais. Cada vez mais será possível delegar às máquinas não só o cansaço físico e o de tipo intelectual repetitivo, mas também o trabalho inteligente, reservando ao homem apenas a atividade criativa. Em todos os países pós-industriais haverá cada vez mais trabalho para os criativos e cada vez menos para os executivos.

A terceirização – dentro e fora das empresas manufatureiras – prosseguirá; as técnicas produtivas se tornarão cada vez mais flexíveis, permitido a diversificação dos produtos e a oferta de bens massificados para responder às exigências autônomas de pequenos grupos ou ainda de indivíduos isolados em vez de modos impostos de cima para baixo, fazendo coincidir a produção em série com a demanda de massa.

Os problemas vão se tornar cada vez mais complexos, mas também os instrumentos para resolvê-los serão cada vez mais sofisticados e potentes. A tecnologia será cada vez mais capaz de levar as informações aonde estiverem os homens em vez de obrigá-los a se apinhar onde estão as informações, permitindo assim a disseminação espacial dos trabalhadores com o trabalho on-line, dos estudantes com o ensino on-line, dos pacientes com a medicina on-line etc.

Cada máquina – sobretudo se eletrônica – será capaz de responder a um número de questões muito maior que cada um de nós. Essas máquinas nos permitirão uma futura quebra do vínculo da concretude, constituindo um preciso suporte para a elaboração de cenários e de modelos abstratos sobre os quais fundar a projeção do nosso futuro. Será possível produzir novos produtos prescindindo cada vez mais dos materiais disponíveis na natureza e inventando materiais novos, funcionais para esses produtos.

A homogeneidade cultural, a unificação linguística, a homogeneização das experiências, a secularização da ética avançarão de modo cada vez mais rápido. O espaço econômico de quase todas as nossas atividades, o seu *input* e o seu *output* assumirão dimensões globais. A dialética social, os conflitos verticais e horizontais tomarão cada vez mais a forma de movimentos imprevistos, rápidos, transitórios, mas repetidos. Essas reações coletivas e difusas terão como protagonistas massas interclassistas, aglutinadas através da internet, em vez de instituições tradicionais como partidos ou sindicatos.

O tempo livre retirará cada vez mais o tempo de trabalho da posição central ocupada nos últimos duzentos anos, e a chave de leitura para compreender o sistema social não será mais o trabalho, mas o não trabalho.

Todos os tempos de referência serão assaz mais breves que aqueles a que estávamos habituados na época industrial. Os ciclos das evoluções posteriores e de seu progresso – ao contrário do que aconteceu até agora na história – serão mais breves do que a duração média de uma vida humana.

Por tudo isso, as empresas e as cidades, feitas de pessoas cada vez mais cultas e de tecnologias cada vez mais poderosas, deverão revolucionar desde as raízes a sua atual organização, pensada por Taylor, Ford e Le Corbusier para trabalhadores semianalfabetos e para arcaicos setores

manufatureiros que não existem mais.

Conflitos, classes, movimentos

A pulverização acionária, a divisão do trabalho, a crise das ideologias classistas, a difusão do bem-estar e da instrução, a extensão da tecnoestrutura, a standardização cultural, a coexistência de vários papéis no mesmo indivíduo atenuam os conflitos de classe e ao menos em parte nos substituem por movimentos coletivos interclassistas e por formas individualistas de microconflitos.

Essa é a questão fundamental do modelo que estamos explorando porque nos obriga a perguntar: na sociedade pós-industrial ainda existem as classes sociais? Para Marx, as classes dependiam das relações de produção; para Weber, das relações de riqueza, poder e prestígio; para Dahrendorf, das relações de autoridade. Para mim, dependem da distribuição da riqueza, do trabalho, do poder, do saber, das oportunidades, das tutelas e dos estilos de vida. Se hoje ainda existem as classes, o que as determina? E se existem, por que é quase nula a luta de classes dos explorados contra os exploradores? Se não existem mais as classes e, portanto, a luta de classes, quais novos conflitos tomaram o seu lugar? Com que resultado?

Procurarei definir os termos da questão recorrendo à ajuda dos autores já citados, aos quais acrescentaria Alain Touraine – *Production de la société* [A produção da sociedade], de 1973 –, Zsuzsa Hegedus – *Il presente è l'avenire* [O presente é o futuro], de 1985 – e Nicos Poulantzas – *Poder político e classes sociais*, de 1968, e *As classes sociais no capitalismo contemporâneo*, de 1973 –, que adotam um viés pós-industrial.

Fragmentação do conflito. Na sociedade industrial, os proletários que questionavam o poder estavam presentes na mesma fábrica em que trabalhavam os seus patrões. O operário era operário mesmo antes de ter consciência da própria condição, mas na fábrica lhe era mais fácil reconhecer o patrão enquanto patrão, e passar da consciência de ter um patrão à exigência de travar com ele uma luta. Era-lhe também mais fácil reconhecer os seus companheiros de estrada, podia juntar-se a eles, criar uma organização e uma liderança. Podia apontar com igual clareza os seus inimigos, isolá-los como contraparte e dar vida a uma luta de classe comum contra o comum inimigo de classe. Essa luta se integrava num projeto político e se institucionalizava por meio dos sindicatos e dos partidos classistas.

Ao contrário, na sociedade pós-industrial, as partes em questão são numerosas, distanciadas entre si no tempo e no espaço, maldefinidas por fronteiras instáveis. É difícil apontar com clareza os inimigos, os companheiros e os aliados, elaborar uma tática, definir o que está em jogo. Quando enfim intervém o capital financeiro, torna-se quase impossível apontar o “patrão”, uma vez que a volátil propriedade do pacote de ações pode passar de mão em mão em instantes.

Não existe mais um grupo dirigente homogêneo como eram os industriais e não existe mais um grupo subalterno homogêneo como eram os proletariado. Em cada setor, a parte antagônica daqueles em desvantagem já não é tanto o patrão acionista quanto, ao contrário, é o dirigente que deseja modernizar aquele setor, isto é, aquele que quer programar-lhe o futuro segundo seus interesses, procura fazer acreditar que seu modelo é o único possível e, como tal, tenta impô-lo aos próprios colaboradores e aos consumidores finais.

Mas quem é esse “dirigente”? É o diretor do laboratório que inventa um novo produto e o

patenteia? É o presidente da companhia que compra a patente e decide industrializar aquele produto? É o engenheiro que dirige a fábrica em que aquele bem é reproduzido em série? É o diretor do supermercado em que o produto é vendido?

Quem era proletário na sociedade industrial era subordinado em tudo: no processo produtivo, no consumo, na instrução, na saúde, e assim por diante. Uma massa subalterna (o proletariado) sofria concomitantemente quase todas as formas de dependência, enquanto uma elite (a burguesia) gozava de quase todas as formas de privilégio.

Hoje, ao contrário, toda linha de produção ou de serviços implica a existência de alguém que idealiza, alguém que decide, alguém que produz e alguém que consome (este último Habermas chamaria “que é colonizado”). Portanto, uma pessoa pode ser “dirigente” na produção de alguma coisa e “colonizado” na fruição de outra. O CEO de uma empresa automobilística é “dirigente” quando produz automóveis, mas é “colonizado” quando sofre uma operação cirúrgica ou quando vê televisão. Uma vez que em cada sujeito se acumulam simultaneamente papéis hegemônicos e papéis subalternos, a mesma pessoa é “capitalista” em certos aspectos e “proletário” em outros. Por isso, é difícil para ele alinhar-se definitivamente a um lado só, filiando-se a um partido ou a um sindicato, mas é obrigado a decidir, a cada situação, o que fazer e com quem fazê-lo.

O intervalo entre o início e o fim da cadeia idealização-produção-consumo frequentemente leva anos. Para a invenção de uma macromolécula e a comercialização de um fármaco às vezes se passam mais de dez anos.

Cada etapa dessa corrente pode acontecer não só em tempos diferentes, mas também em lugares diferentes, talvez a milhares de quilômetros de distância um do outro. Os computadores e os celulares da Apple, por exemplo, são projetados nos Estados Unidos, em Seattle, produzidos em Shenzhen, na China, e utilizados no mundo inteiro. Algo de análogo também ocorre com os serviços: a reserva de uma viagem de Paris a Nova York em um avião da alemã Lufthansa se faz através de um *call center* na Índia, onde os operadores foram submetidos a cursos de língua especiais para limar do seu sotaque qualquer sotaque local.

Todas essas transformações agem em um sistema global que não é nem chinês, nem americano, nem alemão, nem brasileiro: é transnacional. Nesse sistema, toda organização hegemônica tende a monopolizar a polpuda fase de criação, deixando os restos da fase produtiva às organizações subalternas. Por exemplo, já há meio século as chamadas “cinco irmãs” dos cereais cederam a empresas estrangeiras o controle da produção agrícola, reservando para si mesmas as patentes das sementes, os capitais, os meios de transformação, a tecnologia, as redes de distribuição e os sistemas informativos.

Essas grandes empresas não ganham sobre a oscilação de preços, mas sobre a variação de preços entre as várias partes do mundo, por isso aperfeiçoaram a sua rede de informações até efetuar minuto a minuto a análise em tempo real dos vários mercados agrícolas. Essa análise é realizada através dos jornais, pelas redes de informantes enviados para as regiões, portos e ministérios, pelas informações meteorológicas e pelos satélites que fotografam constantemente a situação agrícola em todas as nações para avaliar as zonas em que a produção é carente e aquelas em que é excedente. Escreve D. Morgan:

Quando a companhia Cargill vende milho a um industrial holandês, o grão é transportado pelo Mississippi, embarcado em Baton Rouge e enviado a Roterdã, mas, no papel e para o fisco, a mercadoria segue uma estrada muito mais complicada. Cargill vende o milho a Tradax International do Panamá (cabe lembrar que Tradax continua a ser uma sociedade Cargill). Tradax

International do Panamá contrata temporariamente a Tradax de Genebra como seu agente. Tradax de Genebra poderá, a seguir, negociar a venda com um comerciante de farinhas holandês, passando pela sua filial, ou seja, Tradax Holanda. Todo lucro será colocado na conta da Tradax Panamá, companhia instalada naquele paraíso fiscal, e a Tradax Genebra receberá honorários por ter servido como intermediária entre Tradax Panamá e Tradax Holanda.

Essa forte defasagem no tempo e no espaço, na realidade e na burocracia torna quase impossível a contestação. Quem poderia se opor àquele determinado produto ou poderia ter-lhe impedido o nascimento quando ainda estava na fase de criação infelizmente não sabia nada dele. Agora que, em fase comercial, veio finalmente a sabê-lo, não lhe é mais possível impedir a venda em todo o mundo.

Obviamente isso vale não apenas para o depois, mas também para o antes. Na sociedade pós-industrial, tudo é programado com antecedência, motivo pelo qual geralmente os consumidores não sabem que decisões estão sendo tomadas hoje e que terão implicações sobre eles. Agora eles poderiam impedir tais decisões, mas não sabem quais são, onde e quem as está tomando. Quando souberem, será tarde demais para impedir e para escapar desse novo domínio decidido muito antes, por outros e em outro lugar.

Tudo isso determina uma queda tendencial da *taxa de conflito*, igual e contrária em relação à queda tendencial da *taxa de lucro* teorizada por Marx. Esta ocorria em detrimento dos empregadores e aquela, dos trabalhadores.

“Aquilo que nos parece hoje inimaginável”, escreve Hegedus, “talvez já seja imaginado em lugares longínquos e dificilmente identificáveis, mas nos quais se inventam as possibilidades de amanhã”. Disso resulta uma intrínseca impotência dos “colonizados” em relação aos “colonizadores”. E, uma vez que cada um é ao mesmo tempo colonizador de alguma coisa e colonizado de alguma outra, resulta também uma intrínseca importância de tudo em relação a todos. É isso que insistentemente chamamos “crise”.

Quando então a concorrência vê contrapostas duas multinacionais, torna-se impossível decidir a quem aliar-se. O *Manifesto do Partido Comunista* termina com a incitação: “Proletários de todo o mundo, uni-vos!” Mas se a Fiat é concorrente da Toyota, aos operários da Fiat convém mais unir-se com os companheiros japoneses e juntos lutarem contra os respectivos patrões, ou convém unir-se com o seu patrão italiano e lutar, junto com ele, contra a empresa japonesa tomada como um bloco?

Na sociedade dos serviços, o conflito se terceiriza. Quando se produzem bens, a suspensão do trabalho afeta primeiro os empreendedores e, depois, só em um segundo momento, os potenciais compradores; quando se produzem serviços, a suspensão do trabalho afeta primeiro os usuários, que não têm culpa de nada e que estão indefesos, e depois, só em um segundo momento, o empreendedor.

Ainda mais confusas são as relações quando passamos dos conflitos industriais às lutas urbanas. Quem ontem se engajava nas lutas operárias tinha por oponente os empregadores; quem hoje ocupa um prédio ou participa de uma manifestação antinuclear tem por oponente a polícia. Contudo, as decisões de desapropriar o prédio ocupado ou de construir um reator nuclear não foram tomadas pelos policiais nem pelo chefe da polícia.

As classes ainda existem? Por todas as razões elencadas, Hegedus conclui que não se pode mais falar de classes e conflito de classe ou que, pelo menos, as classes não são mais determinantes na formação de um sistema social. Não pode, no entanto, deixar de reconhecer em seguida que, “se é

difícil apontar os novos centros da invenção, da aplicação e da produção, também é certo que os centros nervosos do sistema transnacional, os centros de produção, de comando e de orientação da rede que já integra o mundo, se encontram no mundo desenvolvido”. Não por acaso, Marcuse recolocava a esperança da revolução nas mãos do Terceiro Mundo.

Mas eu acredito que mesmo nos países ricos o conceito de classe nem de longe tenha se tornado estéril: se quisermos compreender, inovar, modificar a realidade – essa nossa realidade pós-industrial –, a análise e a ação de classe ainda podem fornecer instrumentos insubstituíveis.

Voltaire dizia que, desde que deixamos de queimá-las, as bruxas deixaram de existir. Parafraseando-o, poderíamos dizer que, desde que deixamos de estudá-las, as classes sociais deixaram de existir. Na verdade, existem, mas as classes pobres, privadas de um modelo e de uma vanguarda revolucionária, deixaram de ser uma ameaça para as classes ricas. Por isso, deixaram de existir. Já em 1968, não obstante o pleno rebuliço dos movimentos estudantis, de Berkeley a Berlim, George M. Ball escreveu na *Life*: “Ao menos pelas próximas décadas, o descontentamento das nações mais pobres não ameaçará destruir o mundo. Por mais que isso possa parecer vergonhoso, o mundo foi – por gerações – pobre em dois terços e rico em um terço. Por mais que pareça injusto, o poder dos países pobres é limitado.” Em outros termos, os ricos podem ainda defraudar impunemente os pobres porque os pobres são incapazes de deflagrar uma guerra mundial.

E, contudo, já não há quase nenhum país no mundo onde não aumente escandalosamente a desigualdade entre ricos e pobres, entre exploradores e explorados. Para medir as desigualdades, o Índice de Gini é considerado o mais confiável que qualquer outro instrumento e consiste em uma escala que vai de 0 a 1, onde zero significa que não há desigualdade e todos são iguais, enquanto um indica que uma única pessoa detém tudo, porque a desigualdade é máxima. Além disso, mesmo em um país muito rico, como os Estados Unidos, com um PIB *per capita* de 47 mil dólares, o Índice de Gini é equivalente a 0,38, correspondente a uma forte disparidade socioeconômica. Nos Estados Unidos, 6,7% da população vivem em um nível inferior dos 50% da linha de pobreza e, no ano passado, quase 45 milhões de americanos – equivalente a um americano a cada sete – receberam ajuda alimentar estatal destinada aos pobres. A metade era composta de menores de idade.

Sociólogos e cientistas políticos, filósofos e economistas deixaram de estudar as classes porque, nos países ricos, o proletariado deixou de ser ameaçador, não fala em revolução, igualou os seus comportamentos com os da pequena burguesia. O subproletariado, hoje como nos tempos de Marx, não amedronta porque é feito de trapos ao vento.

Depois dos grandes movimentos de contestação dos anos 1960 e respectivas conquistas operárias, podemos dizer que a luta de classe dos pobres contra os ricos foi superada pela luta de classe dos ricos contra os pobres, como já escrevi há anos (em *Pluriverso*, 1999): uma luta de classes conduzida através da diminuição do sistema de *welfare*, ou estado de bem-estar, nos países ricos, do corte nos postos de trabalho e salários, da proletarização da pequena burguesia, da redução das ajudas militares às minorias pobres, do sucateamento da educação, das barreiras colocadas aos fluxos migratórios, da manipulação com a qual se impede que as vítimas identifiquem os carnílices, reduzindo-os a dóceis executores de suas ordens.

O abandono do método marxista, que identifica a origem de classe como a chave mais eficaz para decifrar a condição e o conflito do sistema social, sem dispor de um método alternativo igualmente eficaz, representa talvez a mais temerária digressão dos intelectuais em relação ao seu dever de

intérpretes e guias. Se o jovem Engels, de 22 anos, de rica família burguesa, recém-chegado à Inglaterra vindo da Alemanha, ficou chocado com a condição desesperadora da classe operária a ponto de aplicar-se na análise minuciosa da situação e a ponto de idealizar o seu resgate revolucionário, colocando em risco o seu patrimônio e a sua liberdade, hoje os economistas e sociólogos vivem ao lado das favelas onde são armazenados bolsões crescentes de desesperados, de cárceres onde são empilhados seres humanos em decomposição, da hecatombe de imigrantes em fuga da fome e das ditaduras, sem pestanejar, referindo-se superficialmente a isso em seus artigos ou construindo abstratas tipologias com a frieza distanciada dos entomólogos às voltas com seus insetos. Smith, pai do liberalismo, mas sensível estudioso dos sentimentos humanos, ficaria horrorizado.

A dupla dialética das classes. No seu ensaio de 1973, *Production de la société*, Touraine mantém a distinção entre sociedade hegemônica e sociedade subalterna, mas identifica em cada uma das duas classes uma “dupla dialética”. A classe hegemônica não é, no entanto, totalmente reacionária: dentro dela, há uma parte *dirigente* progressista, que mira a inovação científica, tecnológica, econômica e social; e há uma parte *dominante* reacionária, inimiga de toda inovação e fechada na defesa de seus privilégios.

Mas também na classe subalterna, segundo Touraine, pode-se distinguir uma parte contestadora *propositiva*, capaz de elaborar seus próprios modelos de desenvolvimento alternativo, contrapondo-os aos modelos da classe hegemônica; e uma parte subalterna que se mantém em uma posição *defensiva*, limitando-se a salvaguardar os direitos adquiridos, sem ideias precisas sobre conquistas e ações futuras.

A dinâmica de classe, por isso, pode assumir várias formas conforme o jogo de ataque e defesa entre os quatro componentes do xadrez social. A sociedade progride apenas na afortunada conjuntura em que o poder está nas mãos dos *dirigentes* e a oposição está nas mãos dos *propositivos*. A luta de classe dá lugar aos “movimentos” que, na árdua linguagem de Touraine, constituem “uma ação coletiva conflituosa que procura modificar as modalidades de utilização dos modelos culturais mediante os quais uma comunidade constrói as suas relações com o ambiente”.

Classes e movimentos. Aluna de Lukács e depois de Touraine, a socióloga húngara Zsuzsa Hegedus expôs o seu pensamento sobre os conflitos no ensaio *O presente é o futuro*, tão esclarecedor quanto raro nas livrarias. Mesmo que as classes ainda existam, a estrutura que carrega a sociedade pós-industrial, segundo Hegedus, não consiste mais nas classes. Menos ainda, portanto, pode existir um conflito de classe. Por quê? O que mudou desde os tempos de Marx?

Como vimos, a mobilização dos explorados na sociedade pós-industrial é muito mais difícil que a luta operária nas fábricas industriais, e isto por inúmeros motivos: porque, como foi dito, a divisão entre dominados e dominantes frequentemente passa pelo interior das próprias pessoas; porque o momento das escolhas efetuadas pelos dominantes precede em muito o momento em que os dominados percebem suas implicações; porque frequentemente as várias fases em que se articula a realização de um novo produto ocorrem em lugares distantes entre si; porque a luta através dos movimentos traz quase sempre questões técnicas e, por isso, requer a aliança entre manifestantes e cientistas; porque frequentemente os cientistas, para elaborar contraprojetos, necessitariam de tempo e financiamentos; porque a situação atual dos dominados não é intolerável como a da classe

operária inglesa descrita por Engels no século XIX, e o aburguesamento econômico traz um enfraquecimento da propensão à luta. Por fim, porque, como friamente nos recorda Keynes, “não é verdade que o interesse pessoal é, em geral, iluminado; mais frequentemente os indivíduos que agem separadamente para promover os próprios fins são demasiado ignorantes ou demasiado fracos para atingi-los”. Deixada à própria sorte, a grande maioria das pessoas é praticamente indefesa.

Dada a complexa articulação da cadeia produtiva, quem se sente explorado em um determinado campo pode apenas unir-se a todos aqueles que se encontram na sua mesma condição, dando vida a um movimento de contestação indignado, voluntarista, emotivo, quase religioso. Um movimento que cresce sobre si mesmo, acéfalo, sem líderes, sem uma organização estável e sem estratégias predefinidas. Um movimento que nada delega aos sindicatos e aos partidos, animado apenas por um rompante de indignação, da vontade de produzir e de não sofrer por projetos de futuro danosos para si e para os próprios filhos.

O movimento assume várias formas, do irônico ao violento, permanece à espera sob as cinzas durante anos, estoura de repente, inflama as massas, infla, expande-se, troca de pele, extremiza-se, fragmenta-se, volta a formar-se, atenua-se e depois retorna às cinzas. Uma vez obtido o seu escopo ou perdida a sua batalha, cada participante está livre para agregar-se a outros, para conduzir outras batalhas em outras frentes, para futuros objetivos homogêneos.

Assim a luta, saída da fábrica, invade a sociedade através das redes telemáticas, das manifestações de rua, da repercussão na mídia.

Na maioria das vezes, os movimentos – diferentemente do que ocorria aos partidos políticos e sindicatos – limitam-se a refutar os projetos da contraparte sem propor, por sua vez, projetos alternativos bem-concebidos. Para elaborar tais projetos, seria necessário tempo e apoio dos cientistas capazes de demonstrar aos dirigentes que não existe apenas a solução por eles imposta, mas que se pode encontrar outras, ainda melhores.

O movimento turco de 2013. Se a África e o Oriente Médio são ainda palcos de guerras, a Europa e a América são cada vez mais atravessados por movimentos: contra as intervenções bélicas, contra as discriminações de gênero e raça, contra a corrupção, contra o poder financeiro, contra a homofobia, contra a segregação nas periferias, contra as reformas conservadoras, contra a restrição aos direitos sociais adquiridos (*welfare*), contra o desemprego. Contra.

Entre a Primavera Árabe e “Occupy Wall Street”, entre o movimento turco e o brasileiro, há notáveis diferenças de causas e de modalidades, mas também há um denominador comum. Todos têm longas fases de incubação que o poder constituído subavalia ou sequer percebe; todos têm a internet como sistema nervoso e conectivo; todos têm uma ala extremista, minoritária, que cumpre ações violentas e serve ao poder para acusar o movimento de extremismo ou de conivência com forças ocultas e subversivas.

Um exemplo quase paradigmático é o movimento de protesto contra Erdoğan deflagrado na Turquia em maio de 2013. A partir de 2002, em um país laico e democrático como o turco, o partido no governo progressivamente impôs restrições à liberdade de expressão, de associação e de imprensa, às transmissões radiotelevisivas e ao uso de internet. Proibiu o consumo de álcool, proibiu o aborto. Reintroduziu o crime de blasfêmia e, para as mulheres, a possibilidade, antes proibida, de carregar o véu islâmico nas universidades e em lugares públicos. Em suma, procurou restaurar os princípios islâmicos no lugar dos princípios laicos que a Turquia conquistara havia

cem anos com Kemal Atatürk.

Todavia, os motivos da revolta não podem ser reduzidos à contraposição islã-laicismo e autoritarismo-democracia. Desde os seus primeiros meses, o governo de Erdoğan iniciou uma política neoliberal de privatizações, de reformas restritivas do trabalho e do dismantelamento do *welfare*, ou seja, do sistema de garantia de direitos sociais adquiridos. Em 2009, quando se tentou privatizar a água dos rios, lagos e lagoas, a confederação dos sindicatos camponeses turcos e centenas de outras forças de oposição social se manifestaram em massa em Istambul, no contexto do Fórum Mundial da Água.

Depois, em 2011, outros focos de revolta deflagraram-se na região turca do Mar Negro, onde os músicos locais incitaram o povo a protestar em massa contra os aterros sanitários, as centrais nucleares, as autoestradas e os diques. Ainda em 2011, em Ankara, 10 mil pessoas rebelaram-se contra a reforma restritiva do trabalho.

Enquanto isso, graças às políticas liberais, aumentava o número de pobres, enquanto em Istambul, segundo a revista *Forbes*, em apenas um ano, os multimilionários passavam de 25 a 35, colocando-se no quarto lugar do mundo.

Em Istambul transcorria também uma luta velada entre governo e os habitantes da zona ao redor do parque Gezi, lugar simbólico da esquerda laica e ponto de encontro de estudantes, intelectuais, dissidentes e *dropouts*. A contraposição tornou-se insustentável quando o governo, que havia dois anos anunciara o desmatamento do parque para construir um centro comercial, em 28 de maio de 2013 mandou uma equipe para iniciar a derrubada de seiscentas árvores. Então, cinquenta pessoas tentaram impedi-lo com um *sit-in* no qual, em poucas horas, juntaram-se milhares de pessoas convocadas pelas redes sociais. A partir daquele momento, o parque e a praça Taksim tornaram-se epicentro e símbolo do movimento.

O ataque violento da polícia para esvaziar o parque, sem o conseguir, colocou mais lenha na fogueira: os motivos do protesto multiplicaram-se, os focos de revolta estenderam-se a Ankara e depois para todo o país, dando vida a mais de noventa manifestações em 48 províncias que aderiram ao projeto “solidariedade por Taksim”. Sempre graças à internet, solidarizaram com o movimento pacífico da Turquia milhares de manifestações em todas as partes do mundo, solicitando o apoio da União Europeia e da ONU.

Os movimentos contagiaram-se e houve reflexos em todo o planeta: assim, ao slogan “Occupy Wall Street” de Nova York, ecoou “Occupy Taksim” em Istambul. Em todos os casos, os discursos, os cantos, o clima evocam as vozes da Comuna de Paris de 1871, as canções de 1968, os slogans da “Primavera Árabe”, os ritmos antiglobalização de Seattle em 1999, os expedientes de luta vistos nas *banlieue* francesas e as coloridas manifestações parisienses com que centenas de milhares de pessoas defenderam o casamento gay.

Os jovens turcos que participam em massa das manifestações, junto dos empregados que, na saída dos escritórios, agregam-se a eles, refutam, assim, a velha contraposição entre kemalistas e islâmicos, refutam os partidos em geral e qualquer rótulo político. Exceto por alguns episódios específicos, não possuem líder nem bandeira, senão a turca. Entre os manifestantes há, indistintamente, pacifistas e ecologistas, Lobos Cinzentos neofascistas e grupos de extrema esquerda, feministas, mulheres com e sem véu, torcidas de futebol, militantes gays e lésbicas, anarquistas, artistas, anticapitalistas em geral, com larga prevalência da classe média. Tudo isso, antes mesmo de conquistarem resultados políticos, trouxe o resultado social de permitir às pessoas

mais diferentes se conhecer e construir laços comuns. Por isso, para a Turquia e por todo o Ocidente, tratou-se de um evento histórico sob o aspecto social, cultural e político.

Assembleias e passeatas, ocupações e almoços em praças, fóruns, comissões, subcomissões nas mídias, as mulheres, as leis, o mundo dos negócios, a ciência, a educação, as artes, os direitos urbanos, a cultura e o planejamento urbano; comitês e coordenadorias de comitês pelos direitos dos trabalhadores, a organização da atividade do parque, as relações com outros parques, a higiene e a segurança do ambiente, as atividades de bairro, a instrução e a assistência à saúde; confrontos com a polícia e encontros com as forças governamentais: todo esse *patchwork* de sujeitos e ações colocou em campo tanto a genuína capacidade de agregação quanto a igualmente genuína dificuldade de criar do zero organismos representativos e democracia das bases.

Consultando na internet, lê-se que nos diversos bairros de Istambul, de Ankara, de İzmir e de outras oitenta cidades turcas, à noite, depois do jantar, as janelas e varandas se abrem e famílias inteiras aparecem batendo panelas, caçarolas, tigelas e recipientes de todos os tipos, desfraldando a bandeira nacional, gritando palavras de ordem contra Erdoğan e a favor do movimento. Em toda esquina, nas ruas, há vendedores de apitos, cornetas e bandeiras com o retrato de Atatürk enquanto homens e mulheres, idosos e crianças dançam e cantam o hino nacional. Carros, táxis, ônibus e caminhonetes cheias de manifestantes com bandeiras tocam suas buzinas sem parar. Quando, em intervalos, as panelas param de bater, as luzes dos apartamentos começam a acender e a apagar. As pessoas se auto-organizam. Avisam umas às outras em quais ruas ir, onde a polícia agride, por onde é melhor escapar, onde encontrar uma conexão à internet, onde estão os médicos que aguardam os feridos. As pessoas deixam os portões entreabertos, por onde os manifestantes podem escapar; hotéis cinco estrelas abrem suas portas; arquitetos, médicos, advogados trabalham em pleno ritmo para dar a sua contribuição profissional. Convencidos de que a polícia usa substâncias ilegais, os médicos pediram que fosse divulgada a fórmula química das bombas de gás. Todos fazem fotos e vídeos para documentar a ação e recolhem cilindros vazios e projéteis disparados pela polícia para demonstrar a ilegalidade dos ataques contra os manifestantes.

Como se vê, o movimento turco não é só uma questão de árvores, e o protesto não diz respeito apenas aos problemas ecológicos, mas a toda a democracia, todo o povo turco, que se vê a prestar contas com sua história e com seu ingresso na era pós-industrial.

A cada fase, o avanço pacífico do movimento confrontou-se com a escalada repressiva do governo (silenciamento da imprensa, informação tendenciosa pelos jornais e pela televisão, proibição de tudo) e a ação cada vez mais violenta das equipes antirrebelião com ataques e prisões. O balanço é de uma dezena de mortes, milhares de feridos e presos entre os manifestantes.

O novo proletariado. Operários, empregados ou profissionais, hoje os trabalhadores são indivíduos em si, que têm de certa forma necessidade de um empregador disposto a comprar o seu tempo e a sua inteligência. Mas os empregadores são cada vez mais raros, mais abstratos e fugazes, porque o capital vai se concentrando em poucas mãos anônimas. Já o escrevia Marx no terceiro livro do *Capital*: “A tendência constante e a lei evolutiva do modo de produção capitalista é de separar cada vez mais os meios de produção do trabalho, e de concentrar cada vez mais os meios de produção assim separados nas mãos de grandes grupos.” Essa dinâmica, pela qual os trabalhadores intelectuais, que tempos atrás eram profissionais independentes, trabalham cada vez mais como empregados dependentes de outrem, em empresas ou em escritórios profissionais cada

vez maiores e mais vazios, o que os priva de força contratual e os sufoca em uma condição de crescente precariedade. Em outros termos, a ação combinada de progresso tecnológico, desenvolvimento organizativo e globalização faz com que a proletarização dos pertencentes à classe média avance mais rapidamente do que o aburguesamento dos proletários. De modo que, ontem como hoje, pertencer à burguesia ou ao proletariado, não é a mesma coisa. Em um livro – *Come si fa ricerca* [Como se faz pesquisa] – que suscitou em seu tempo um vivaz debate, Gian Antonio Gilli escreveu:

O pertencimento de classe influencia praticamente todos os aspectos do comportamento dos indivíduos, e todos os momentos da sua vida. Dependem da classe social de pertencimento, para citar só alguns deles: a probabilidade de sobrevivência ao nascer, a probabilidade de conseguir o máximo de instrução formal, a capacidade de verbalizar (isto é, de falar com propriedade e abrangência de todos os assuntos); o tipo de trabalho que “se escolhe”; a renda, o nível e o estilo de vida; o comportamento sexual; o comportamento religioso; a probabilidade de contrair doenças; a probabilidade de ser aprisionado em cárceres ou manicômios, e assim por diante. É talvez inútil acrescentar que, sobre cada um desses aspectos, as classes subordinadas são desfavorecidas em relação às classes dominantes.

Como pode não ser desfavorecida uma empregada doméstica espanhola que deve trabalhar 21 dias para ganhar aquilo que um CEO do seu país recebe em apenas um dia? E um trabalhador italiano do megagrupo Fininvest, de Silvio Berlusconi, que deve trabalhar 11.490 dias para ganhar o que o seu patrão ganha em um dia?

Indignação e desorientação. Mas, então, por que ouvimos falar por toda parte que as classes não existem mais? Porque, como já disse, durante a sociedade industrial, os proletários (camponeses, trabalhadores braçais, operários), além de estarem reunidos sob uma condição objetiva que os distanciava claramente da burguesia, tinham inimigos precisos a combater, líderes precisos a seguir, objetivos precisos a perseguir, partidos precisos onde militar, paradigmas precisos sobre os quais refletir: o cristão para os cristãos, o socialista para os socialistas, o anarquista para os anarquistas, o marxista para os comunistas. Hoje, ao contrário, os novos proletários intelectuais (estudantes, professores, empregados, desempregados, pequenos profissionais) carecem de um paradigma que os represente, de uma vanguarda que os guie, de um partido que os organize. Em termos marxistas, podemos dizer que são “uma classe em si” mas não uma “classe por si”.

Mais que a indignação, neles prevalece a desorientação, companheira da condescendência, aliada da prevaricação, rufiã do privilégio. Escrevia já na sua época Leon Trótski:

Pode parecer que não existe nenhuma diferença, do ponto de vista da propriedade dos meios de produção, entre o figurão e a doméstica, entre o diretor do trust e o operário, entre o filho do comissário do povo e o jovem miserável. Todavia, os primeiros ocupam confortáveis apartamentos, dispõem de muitas propriedades em diferentes cantos da cidade, têm os melhores automóveis e, há muito tempo, não sabem mais como se limpa um par de sapatos; os outros vivem em barracos onde frequentemente faltam as paredes, têm familiaridade com a fome e não limpam os sapatos porque andam descalços. O privilegiado considera essa diferença desprezível. O operário a considera, não sem razão, das mais sérias.

Isso na primeira metade do século XX industrial. Hoje nem o ajudante, nem o trabalhador intelectual ficam descalços, mas ambos estão diminuídos em sua dignidade: um, através da subtração do trabalho extra ou pelo desemprego; o outro através da exploração ou da distorção de suas capacidades criativas. Mas, à diferença do proletariado industrial, o pós-industrial não se rebela, não se revela, porque não dispõe de uma análise pontual dos mecanismos que guiam a exploração e porque é transformado em cúmplice inconsciente de seus próprios exploradores

através de uma astuta formação familiar, escolar, religiosa e midiática, que neutraliza as suas defesas intelectuais e atenua o seu senso crítico.

Em 1845, quando ainda não existiam rádio, televisão, celulares e internet, Marx e Engels escrevem na *Ideologia alemã*: “A classe que controla os meios de produção material controla também, ao mesmo tempo, os meios de produção intelectuais.” O que diriam hoje, diante dos grandes laboratórios de pesquisa, das grandes redes de televisão, dos grandes provedores, das grandes redes de satélite?

Otimistas e catastrofistas

Agora que temos as coordenadas essenciais da sociedade pós-industrial, podemos analisar alguns respeitáveis pontos de vista sobre sua consistência, suas vantagens e seus perigos.

Desde a sua primeira aparição, os juízos não foram unanimemente favoráveis. Nada, de fato, garantia que os tempos novos, assim como andavam profetizando os otimistas, teriam sido mais ricos, maiores, mais belos, melhores, mais justos que os anteriores.

Se percorrermos toda a vasta produção sociológica dos anos 1960 e 70, encontraremos uma diferença bastante visível: de um lado, os autores que identificavam no advento pós-industrial a possibilidade de bem-estar crescente e de libertação da escassez; de outro, os autores que, reconhecendo alguns limites intransponíveis implícitos no desenvolvimento, auspiciavam o retorno à natureza, ao consumo sustentável, à convivialidade para evitar a morte do planeta e o fim da nossa espécie. A revista *The Mother Earth News* divertiu-se chamando de *playboys* os primeiros e *plowboys* os segundos.

Playboys. Os otimistas teorizam a excelência da nova sociedade em que os serviços prevalecem sobre a produção material, os danos da indústria são finalmente deixados de lado, e a inteligência humana pode manifestar todas as suas benéficas potencialidades. No capítulo sobre o modelo capitalista, já passamos em revista os defensores da sociedade de massa. A eles podemos acrescentar estudiosos como J.K. Galbraith, Rostow, Wiener, *think thanks* como o Hudson Institute ou todo o grande grupo de gurus das ciências organizativas que difundem o seu verbo da meca das *business schools* americanas.

Trata-se principalmente de economistas, cibernéticos, sociólogos e cientistas da informática ligados a universidades e a grandes instituições. As suas teses otimistas receberam fácil acolhimento por parte dos que foram beneficiados pelo progresso tecnológico e pelas suas infinitas maravilhas. Na onda do sucesso, esses *experts* ocuparam posições importantes no mundo econômico, acadêmico, político e financeiro.

No seu trabalho, eles privilegiam métodos previsores quantitativos, sofisticadas análises econométricas, estatísticas e sociológicas. Consideram que a sociedade vem se encaminhando na estrada de um bem-estar crescente, progressiva vida urbana, tempo livre, emprego prático da ciência e da tecnologia, crescimento dos setores profissionais. Reputam que o progresso tecnológico seja inadiável, assim como a burocratização dos processos sociais e a interdependência dos sistemas sociotécnicos possam ser resolvidos apenas pelos tecnólogos, que a tecnologia fornece ao homem uma ajuda insubstituível, libertando-o de toda a fadiga física e de muito trabalho mental, tornando-o finalmente dono do próprio destino. De resto, é um caminho sem

volta.

Os *playboys*, defensores da sociedade dos serviços, consideram que os *plowboys* descentralizadores e ecologistas são românticos niilistas, refratários à ciência e ao progresso, utópicos e moralistas.

Plowboys. Ao Estado onívoro, que tudo engloba e regula (o “fascismo amigável” da sociedade dos serviços, denunciado por Bertram M. Gross, e antecipado por Tocqueville) foram contrapostos dois modelos de vida: o dos descentralizadores e o dos ecologistas.

Os descentralizadores brigaram por um “mundo na medida do homem”, pela descentralização das decisões, por uma justiça participativa, por uma organização da convivência em nível comunitário. Os ecologistas preocuparam-se sobretudo com o esgotamento dos recursos, com a devastação do ambiente, com a quebra do equilíbrio global de que depende a sobrevivência da humanidade. Ambos têm origens distantes mas, depois da Segunda Guerra Mundial, paulatinamente confluíram em um mesmo filão teórico e em um único grande movimento.

Os cultores do pensamento descentralizador e ecologista (G.K. Chesterton, E.F. Schumacher, T. Roszak, I. Illich etc.) são prevalentemente humanistas e ecologistas ligados a grupos de base, a universidades e revistas como *Resurgence*, *The Ecologist*, *The Mother Earth News*. Além de pesquisas empíricas, baseiam seu método em intuições pessoais, em petições de princípio, em afirmações ideológicas.

Pensam que a sociedade hiperindustrial se encaminha para o colapso, criticam duramente a industrialização urbana, o materialismo comunista, o gigantismo e a economia de escala, refutam o PIB como parâmetro de bem-estar. São muito atentos aos problemas do Terceiro Mundo e das minorias. Não confiam nos técnicos e tecnocratas. Pensam que a tecnologia pode produzir danos gravíssimos contra os quais é necessário que os movimentos tenham os olhos bem abertos e lutem. Desconfiam das grandes obras, sustentam a necessidade de tecnologias intermediárias e mínimas, simples, amigáveis, apropriadas aos problemas individuais, pouco custosas, adaptáveis em nível pessoal e comunitário com o número máximo possível de pessoas.

O seu objetivo consiste no retorno à vida agrícola, na difusão do consumo sustentável, na autogestão, na descentralização e na frugalidade. Na esteira da *Resurgence*, vislumbram, na sociedade pós-industrial, um Quarto Mundo organizado na descentralização e em estruturas de menor escala, orgânicas em vez de mecânicas, direcionadas a compreender os valores humanos mais que os objetivos materialistas. Por isso, uma sociedade pós-industrial simplificada, parcimoniosa, convivial, austera, descentralizada e pacífica.

Quase em todos os lugares os descentralizadores e os ecologistas ficaram fora do comando, ainda que os “verdes” tenham obtido certo sucesso eleitoral em alguns países como a Alemanha e a Itália.

Na opinião deles, os teóricos otimistas da sociedade dos serviços são adversários corruptos e corruptores, tecnocratas elitistas instrumentalizados pela classe dominante.

A sociedade dos serviços

Daniel Bell: o primado do conhecimento. Entre os otimistas podemos colocar Daniel Bell e Alvin Toffler. Em 1940, Colin Clark – *The Conditions of Economic Progress* [As condições do progresso econômico], 1940 – havia definido o setor terciário como um setor residual e articulado, constituído por todas as atividades que não reproduzem bens físicos e, por isso, não fazem parte da agricultura, nem da caça, nem da pesca e nem da indústria.

Daniel Bell, que junto com Alain Touraine, foi o primeiro sociólogo a tentar mapear um modelo pós-industrial, identifica exatamente no crescimento do setor terciário um dos “princípios axiais” do novo modelo. Alguns de seus textos, como *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* [A chegada da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social], de 1973, e *The Cultural Contradictions of Capitalism* [As contradições culturais do capitalismo], de 1976, são considerados como clássicos do assunto.

Segundo Bell, “o conceito de sociedade pós-industrial cabe essencialmente às mudanças na estrutura social, às transformações que se produzem na vida econômica e na estrutura profissional, enfim, às relações novas que se estabelecem entre a teoria e a prática experimental, entre a ciência e a tecnologia”.

Segundo Bell, a “nova face da economia” é representada pela superação, pelos trabalhadores do setor terciário, dos trabalhadores da indústria e da agricultura juntos, além da superação dos operários por parte dos funcionários, isto é, da nova “classe de funcionários” que R.H. Tawney havia chamado *brain workers*. E uma vez que nos Estados Unidos e no mundo, essas ultrapassagens ocorreram pela primeira vez perto de 1956, é nessa data que Bell vê simbolicamente o nascimento da sociedade pós-industrial.

Uma superação dos empregados urbanos sobre os camponeses e sobre os operários já era prevista por Spencer em 1882 e por Veblen em 1899. Os Estados Unidos realizaram primeiro essa previsão e depois, paulatinamente, foram seguidos por outros países industrializados, incluindo a União Soviética, uma vez que o fator determinante do pós-industrialismo não é o regime político, mas o nível tecnológico, o papel da ciência, o mercado de trabalho. Hoje os trabalhadores do setor terciário representam 73% nos Estados Unidos e na zona do Euro, 69% na Itália, 67% no Brasil. A eles acrescentam-se todos os *brain workers* que operam nos setores primário e secundário, uma vez que os trabalhadores dos serviços (RH, marketing, comunicação etc.) tornaram-se majoritários até mesmo em muitas empresas manufatureiras.

O predomínio do setor terciário revoluciona todos os termos da precedente sociedade industrial. A ele se acrescenta uma diversificação no âmbito do próprio setor terciário onde, aos serviços tradicionais, ladeia-se o *quaternário* (sindicatos, bancos, companhias de seguro), e o *quinternário* (serviços para a saúde, educação, pesquisa científica, tempo livre, administração pública). O papel central assumido pelo conhecimento evidencia a importância imprescindível da meritocracia.

Além da passagem da produção de bens à economia dos serviços, para Daniel Bell há outros fenômenos que definem a sociedade pós-industrial: o primado da classe dos profissionais e dos técnicos; a centralidade do saber teórico, gerador da inovação e das ideias diretrizes em que se inspira a coletividade; a gestão do desenvolvimento técnico e o controle normativo da tecnologia.

Mas, na nova sociedade, são o conhecimento e a “nova tecnologia intelectual” a desempenhar uma função central. Hoje o trabalho científico – mas também o estético, acrescento eu – não é mais realizado pelo pesquisador isolado (como nos tempos de Newton ou Leonardo) mas por equipes, frequentemente enormes (como ocorreu com o Projeto Manhattan ou com a Wiener Werkstätte) e as descobertas científicas traduzem-se em aplicações práticas muito mais rapidamente que antes.

No plano social, emerge a necessidade de superar, através da meritocracia e igualdade de oportunidades, a configuração tradicional das democracias ocidentais, a angústia da família cristã, os grupos de interesse, o egoísmo liberal, o materialismo marxista.

Alvin Toffler: criar o nosso destino. Segundo Toffler, os dois séculos industriais nada mais foram que um período desequilibrado entre uma convivialidade arcaica que a indústria destruiu, e uma convivialidade telemática que a ciência reinventará. A sociedade industrial padronizou estruturas e culturas, especializou homens e máquinas, sincronizou tempos e comportamentos, concentrou homens, capitais e meios, agigantou fábricas e cidades, centralizou informações e decisões.

The Third Wave [A terceira onda] (1980) inicia com uma citação de *Terra Nostra* de Carlos Fuentes: “Estamos aqui para rir ou para chorar? Estamos morrendo ou estamos prestes a nascer?” A resposta de Toffler a esse dilema é marcada pelo otimismo e pelo voluntarismo típicos dos sociólogos americanos daqueles anos.

Graças ao progresso eletrônico que produziu máquinas cada vez mais potentes, sofisticadas, pequenas, *friendly*, econômicas, intercomunicantes, multimidiáticas, a *third wave* supera as barreiras espaço-temporais, permitindo comunicar em tempo real, onde quer que se esteja e com quem quer que seja. Isso contribui para valorizar novamente o núcleo familiar como célula de convivência civil, e a juntar, na mesma pessoa, o papel de produtor e de consumidor (*prosuming*) produzindo em casa, como hobby, o que antes se adquiria da produção em série. Contribui, além disso, para desestruturar o tempo e o espaço, permitindo a interação entre subsistemas cada vez mais descentralizados, e permite desmassificar a cultura, restituindo o justo valor do indivíduo.

À visão toffleriana da sociedade pós-industrial soma-se a ideia de que, no futuro, será dada mais importância às melhorias qualitativas que ao crescimento quantitativo; o trabalho perderá a brutalidade do esforço físico, se reduzirá, terminará por confundir-se com o tempo livre; se elevará cada vez mais o nível de escolaridade e do saber difundido entre os cidadãos; o aperfeiçoamento das técnicas de previsão e planejamento reduzirá a ansiedade com o futuro; e a miniaturização dos instrumentos técnicos e das organizações sociais deixará as pessoas confortáveis com o progresso, cada vez mais administrável e desfrutável; sobretudo aumentarão as possibilidades de escolha de trabalho, de objetos, de divertimento e de informação.

O livro termina com uma frase enfática que reitera a abordagem otimista de Toffler: “Tal como a geração dos revolucionários do passado, nosso destino é criar nosso destino.”

A sociedade programada

Alain Touraine: a sociedade programada. Alain Touraine e os sociólogos provenientes da sua escola (sobretudo Zsuzsa Hegedus e Manuel Castells) têm uma abordagem confiante quanto ao advento pós-industrial mas o analisam, sem a ênfase de Bell ou de Toffler, com uma abordagem mais rigorosa. Para eles, os novos tempos são portadores de novas oportunidades que o homem é capaz de valorizar, mas também de usar contra si mesmo.

Entre 1959 e 1968, Alain Touraine publica, na França, uma série de artigos, depois reunidos e ampliados no volume *A sociedade pós-industrial* (1969) em que, mais que o funcionamento do sistema social, analisa “a formação da ação histórica, isto é, o modo com que os homens fazem a sua história”. Por isso, a abordagem de Touraine “volta-se imediatamente às orientações sociais e culturais de uma sociedade, à natureza dos conflitos sociais e ao poder através dos quais ganham força essas orientações, àquilo que as forças dominantes reprimem e que provoca, por reação, os movimentos sociais”.

Segundo Touraine, para compreender as transformações são necessários novos parâmetros conceituais e, por isso, é necessário o auxílio da sociologia mais que da economia. O coração da nova sociedade reside na produção científica e o processo basilar já não é mais a produção de bens, mas sim a programação da inovação. Por isso, a sua preferência denominativa é “sociedade programada”, em vez de sociedade pós-industrial.

Nessa nova sociedade, a acumulação econômica, a exploração material e os conflitos

econômicos (portanto também a classe empreendedora e a classe proletária) já não são mais centrais. No seu lugar, entram a acumulação científica, a ação dirigente, a alienação, os novos sujeitos sociais, os movimentos. O domínio social assume o aspecto de integração social “porque o aparato de produção impõe modos de comportamento de acordo com os seus objetivos e, por isso, com o seu sistema de poder”. Assume o aspecto de manipulação cultural “uma vez que as condições do crescimento não se colocam apenas no interior do campo da produção propriamente dito. É necessário agir seja sobre as necessidades e as atitudes seja sobre o trabalho”. Assume o aspecto de potência e controle político em relação ao interior e ao exterior.

Disso resulta que a exploração econômica é paulatinamente substituída pela alienação social, pela participação dependente, com a qual o indivíduo é seduzido, manipulado, incorporado, em vez de ser reduzido à miséria e controlado com métodos policiais. Tocqueville volta a nos falar pela boca de Touraine!

Nessa sociedade, a hegemonia é mantida não mais pelos proprietários dos meios de produção, mas por aqueles que administram o conhecimento e que podem planejar a inovação. Diante de si, eles encontram a oposição de todos aqueles que refutam a mudança ou que reivindicam uma mudança diferente, ou que pretendem um aumento do próprio consumo.

No quadro geral da sociedade programada, reestrutura-se seja a organização do trabalho empresarial, seja a do tempo livre e do lazer.

Os conteúdos do ensaio publicado em 1969 irromperão alguns anos depois em duas obras bem amplas: *Production de la société* [A produção da sociedade] (1973) e *Pour la sociologie* [Pela sociologia] (1974). Na primeira, Touraine defende que, através do conhecimento, a acumulação e os modelos culturais, a sociedade – único entre todos os sistemas naturais – possui a capacidade de criar o conjunto das suas orientações. A sociedade humana produz essa atividade produtora, isto é, a ação histórica, e “é ao mesmo tempo trabalho e sentido”. A sociedade industrial produzia, sobretudo, meios de produção, bens consumíveis, capital. A sociedade pós-industrial produz sobretudo conhecimento, gestão de sistemas, capacidade de programar a mudança. O princípio da sociedade industrial era colocar o trabalho à disposição do capital. O princípio da sociedade pós-industrial é colocar o presente à disposição do futuro.

Com uma redação que, desafiando a paciência e a inteligência do leitor, põe-se diametralmente oposta à fluente legibilidade de Bell ou de Toffler, Touraine tenta uma refundação *ab imis fundamentis* da teoria sociológica relativa às relações de classe, ao sistema político, ao Estado, à organização e aos movimentos sociais, à mudança, ao papel do sociólogo.

Zsuzsa Hegedus: o presente é o futuro. Mas a formulação talvez mais satisfatória do modelo pós-industrial é obra da socióloga húngara Zsuzsa Hegedus que conduziu com Touraine e com os outros colegas algumas pesquisas científicas como *Lutte étudiante* [Luta estudantil] (1978) e *La prophétie anti-nucléaire* [A profecia antinuclear] (1980) antes de expor completamente o seu pensamento no ensaio *O presente é o futuro* (1985).

Segundo Hegedus, a imagem corrente que nós temos da sociedade industrial é caracterizada por quatro elementos: existe um lugar preciso, a fábrica, onde ocorre a produção; os empregadores e os dirigentes de um lado, classe operária do outro, são os dois polos contrapostos do sistema industrial; esse sistema tem uma dimensão nacional própria; em nível internacional, há uma hierarquia entre os vários países com base no PIB de cada um.

Todas essas quatro características hoje aparecem profundamente modificadas. Tornou-se extremamente mais complicado identificar o lugar de produção de qualquer objeto. Por sua vez, as novas relações sociais são pouco situáveis no tempo e no espaço. Consomem-se pílulas e informações, objetos e imagens que outros pensaram e produziram, sabe-se lá quem e sabe-se lá onde. Cai por terra, conseqüentemente, também a imagem de duas classes sociais contrapostas porque é difícil unir, é difícil encontrar, é difícil definir quem explora e quem é explorado, quem produz e quem consome.

Também o sistema das relações internacionais está completamente alterado, o que torna cada vez mais difícil identificar os países e o organismo que têm a verdadeira paternidade de um produto ou de uma pesquisa. Há nações e organismos fortes na pesquisa de base, outros na pesquisa aplicada, e os usuários de ambos estão em toda a parte.

Entre as várias nações, alterou-se a hierarquia: o Terceiro Mundo não é mais colonizado, mas ainda é dependente, cada país está na vanguarda de certos setores e atrasado em outros.

Da descoberta à invenção. No final do século XVIII e no início do XIX, primeiramente houve por muito tempo um esforço no sentido de se elaborar modelos teóricos satisfatórios para a sociedade industrial. Hoje se sente a necessidade de um modelo capaz de explicar a sociedade nova em que vivemos. É possível desenhar esse modelo teórico capaz de dar conta de todas as profundas diferenças que intervieram? A nossa estrutura social assemelha-se muito ou pouco à anterior? Há ainda alguma coisa em comum entre as várias partes sociais? Há ainda uma contraposição bipolar entre as classes? Se na sociedade industrial era a produção de bens a ocupar uma posição central e a determinar o consumo, o que é central na nossa sociedade? Em toda sociedade há o problema de encontrar uma resposta, com uma ação voluntária e consciente, ao desafio da natureza: existe hoje uma classe dirigente capaz de produzir uma nova modernização com a qual responder aos novos desafios?

A história da sociedade industrial é um caminho de descoberta em descoberta: toda vez que um recurso energético se exauria, procurava-se utilizar outro e incrementar a produtividade. Apesar de aumentar continuamente o domínio do homem sobre a natureza, a nossa sociedade conservava a consciência de ser dependente da natureza: mesmo quando levava ao máximo a produtividade do urânio, era necessário ter o urânio.

Mas, de algumas décadas para cá, nesse longo caminho de descobertas, o método científico mudou profundamente. Isto é, iniciou-se um novo tipo de criatividade, e passou-se da descoberta à invenção.

Hegedus insiste muito sobre esse aspecto: na sociedade industrial, procurava-se fazer frente, através das descobertas, da exploração da natureza e da produção dos manufatos, a problemas e necessidades pré-existentes. Os problemas precediam os recursos. Hoje, ao contrário, a ciência tem a possibilidade de fornecer inúmeras respostas: à questão se resume a interrogá-la, a colocar-lhe problemas, exigências, finalidades sociais definidas com toda a liberdade.

Na história da criatividade, iniciamos uma nova era. “O trabalho inventivo”, escreve Hegedus em *O presente é o futuro*, “não nos faz entrar na era das possibilidades infinitas, nem em uma civilização de riscos infinitos, mas em uma nova cultura: os obstáculos naturais cessam de ser limites para a ação, na medida em que é possível levá-los em consideração de diversas maneiras, escolhendo as respostas a partir das exigências e finalidades especificamente sociais... O

específico da nossa sociedade é que o porvir não corresponde mais ao futuro, na medida em que esse porvir é produzido pelo trabalho científico que tem por tempo o passado, por objeto o porvir e por resultado o presente. Esse presente transcreve escolhas de ontem enquanto empenha o porvir, como indica elegantemente o termo *yestertomorrow*”.

Um salto de eras. O centro do problema, para Hegedus, é de fato a ciência e a profunda transformação do método científico, isto é, a passagem da descoberta à invenção, da busca por soluções à busca por questionamentos. Gaston Bachelard sintetizaria tudo isso na sua fórmula: “Dai-nos hoje a nossa fome cotidiana.”

Para alguns estudiosos, não existe uma sociedade pós-industrial distinta da industrial, mas existem diversos níveis evolutivos da mesma sociedade industrial. Para Hegedus (mas também para Bell, Toffler e Touraine) existe, porém, um verdadeiro salto de qualidade entre a era industrial e a pós-industrial, uma fratura no mínimo tão profunda quanto aquela que hoje estamos dispostos a reconhecer entre a época rural e a época industrial. Hoje, escreve Hegedus, a ruptura com o passado é determinada por “um procedimento em que a abordagem ao problema do ambiente, do porvir e da produção social é radicalmente diferente do industrial”. Isso não significa que a indústria desaparece, mas sim que perde a sua centralidade.

Por isso, não estamos diante de uma ulterior etapa do progresso industrial, nem diante de sua aceleração como quando na evolução da velocidade passou-se do cavalo ao automóvel, ao avião, ao foguete. Estamos diante de uma revolução do método científico e da relação do homem com a natureza.

Por isso, Hegedus refuta o termo “sociedade pós-industrial” que poderia induzir ao equívoco – difundido sobretudo nos anos 1960 – segundo o qual a atual sociedade nada mais é que uma sociedade substancialmente industrial, mas um pouco mais rica, maior e mais em crise. Para Hegedus, o fator caracterizador consiste na programação do futuro através de um novo modo de fazer ciência que se vale da “mercadoria” informação e se modela por meio de um método diferente do industrial, porque baseado na formulação social de questões e de problemas, mais que na descoberta técnica de soluções.

Uma terrível data de nascimento. É difícil dizer quando teria ocorrido essa mudança histórica. A Batalha da Normandia (6 de junho de 1944) constitui, em sua opinião, o primeiro exemplo do novo mecanismo de funcionamento social; um outro exemplo é fornecido pelo modo como trabalharam, em Los Alamos, os cientistas do projeto Manhattan para a construção da primeira bomba atômica, lançada em Hiroshima (6 de agosto de 1945); um terceiro exemplo é dado pelo método com que Francis Crick e James Watson chegaram à descoberta da estrutura em dupla hélice do DNA, descrita em 25 de abril de 1953 em um breve artigo na *Nature*.

Ao contrário de como teria sido feito no passado, os aliados preparam um desembarque na Normandia sem partir da análise dos vínculos: não se perguntaram, portanto, qual era a situação das tropas alemãs na França, quais eram os fatores climáticos, quais eram os recursos dos americanos, e assim por diante, para depois projetar o desembarque. Primeiramente, definiram em que devia consistir o desembarque e, a partir daí, simularam as suas diversas possíveis modalidades. Igualmente inovador foi o método usado por Crick e Watson para chegar a configurar a estrutura do DNA através de um percurso lógico que colapsaria as habituais relações entre hipótese e validação

científica. Nas novecentas palavras do artigo com que os dois cientistas anunciavam ao mundo a sua descoberta, havia não apenas um modo todo pós-industrial de colocar-se diante da biologia, mas também uma surpreendente antecipação de como, no futuro, a exploração da realidade e a sua produção poderão ocorrer, pelo cruzamento de dimensões humanas de diversos tipos: lógicas, emotivas, estéticas etc.

Como se vê, o início daquele complexo de transformações devido ao qual a sociedade atual é profundamente diferente daquela industrial, não pode ser inserido em um ponto preciso do tempo e do espaço. Mas se de fato fosse preciso definir a data de nascimento da sociedade pós-industrial, talvez o 6 de agosto de 1945 seja a mais representativa: foi aí, de fato, que alguém, sob o comando de outrem, cumpriu um gesto programado por outro ainda, dos mínimos detalhes, no qual instinto de vida e instinto de morte, agressividade e medo encontraram a máxima síntese. A partir daquele momento, a humanidade pode ostentar a sinistra onipotência da autodestruição! Nunca antes daquele evento haviam se realizado, uma a uma, com fim nisso, todas as modalidades que posteriormente se tornariam as características da época pós-industrial: o medo do homem pelo homem; o primado da ciência organizada; as relações entre poder científico e poder político; a programação detalhada das etapas por meio das quais seria articulado o evento em seu todo; a consciência do enorme poder da ação ideativa e da ação dirigente em relação à inconsciente e desamparada impotência das vítimas designadas; o papel amplificador e manipulativo dos *mass media* em relação à opinião pública mundial.

As etapas do saber transnacional. Assim, a partir dos anos 1940, foi se afirmando um modelo social totalmente novo, em que a produção científica e cultural ocupou o papel central antes pertencente à produção manufatureira; a própria produção manufatureira mudou de modalidade; as relações assumiram uma dimensão transnacional, provocando assim uma defasagem de tempo e lugar entre a ação ideativa, a ação produtiva e a ação frutiva.

Para inventar novos problemas e novos campos de ação, para realizar a passagem da idealização de novos bens à sua produção e distribuição, na sociedade “programada” parte-se de quatro novos pressupostos: as informações podem e devem ser elaboradas ao infinito; é possível projetar a partir do zero modelos inexistentes na natureza e depois construí-los com novos materiais inventados para tal; diferente do que pretendia a organização científica do trabalho, não existe *one best way* para resolver um problema; o objetivo pode ser fixado também prescindindo dos vínculos que condicionariam sua busca.

Segundo Hegedus, então, pela primeira vez na história da humanidade, o futuro é um problema social, não um problema natural: para saber se haverá comida suficiente, não será necessário ir ver o que acontece nas florestas da África, mas o que se prepara nos laboratórios de Stanford ou do Mit. Na sociedade industrial, era a indústria que definia o futuro do homem, e o problema que se colocava aos trabalhadores era intervir nessa definição. Hoje, ao contrário, trata-se de intervir nas sedes criativas, onde, por exemplo, se escolhe se e como produzir mais bactérias com fins bélicos, ou mais proteínas com fins nutritivos.

É, assim, possível ter uma visão geral desse novo sistema social em que as partes em questão, os lugares e os tempos da produção, do consumo e do conflito não coincidem mais, e em que os próprios atores sociais são tantos e tais que não se consegue sequer elencá-los? É possível reencontrar, em tudo isso, uma lógica unitária? Talvez seja possível se, por um momento,

colocarmos de lado todo o armamento intelectual com o qual estávamos habituados a analisar e a classificar a realidade: os conceitos, em muitos aspectos preciosistas, de “meios de produção”, de “relações de produção”, de “classes sociais” e assim por diante.

O modelo proposto por Hegedus parte do pressuposto de que o trabalho inventivo da ciência cria hoje uma miríade de novas possibilidades e cria novos campos de pesquisa, mas a tradução na prática das várias invenções implica operações complexas e custosas.

Pegemos como exemplo uma possível sequência-tipo. A pesquisa de base realizada no Cavendish descobre a estrutura do DNA e abre, assim, um novo campo: a biologia molecular. A partir daquela descoberta, outros cientistas identificam o vírus da imunodeficiência HIV e patenteiam o antídoto criado com pesquisa aplicada. Nesse momento, uma empresa farmacêutica avalia se aquele produto tem um valor comercial. Em caso positivo, adquire a patente e ativa a tecnoestrutura empresarial, encarregada da pesquisa e desenvolvimento, de modo que fiquem à disposição os processos produtivos que levarão à realização em série do novo fármaco. Uma vez produzido, esse fármaco será colocado à venda em todos os mercados do mundo. Nesse meio-tempo, o percurso terá durado muitos anos e terá envolvido a criatividade de muitas pessoas deslocadas em várias partes do planeta, dando vida a uma saber transnacional capaz de produzir novas matérias que incrementam a natureza dada com a natureza criada.

Mesmo que não sejam os cientistas a decidir o uso das suas invenções (não foram os físicos do projeto Manhattan que decidiram o bombardeio atômico em Hiroshima e Nagasaki), todavia, aqueles que detêm o poder de decisão não podem prescindir dos detentores do saber. Eles estão incontornavelmente amarrados uns aos outros. Enquanto na sociedade industrial o poder de uma classe, de um país ou de um grupo dependia da posse dos meios de produção, na sociedade pós-industrial, depende da posse dos meios de idealização e de informação.

Aqueles que decidem o uso das invenções científicas desempenham uma “ação modernizadora” e se reconhecem pela capacidade de encontrar novos espaços de intervenção, encontrar e elaborar informações, mobilizar os meios científicos, econômicos e técnicos necessários para produzir as inovações. Assim, eles dão vida a novos campos de ação, a novos espaços de poder. Além de criar novas esferas de produção, criam (Habermas diria “colonizam”) novas faixas de usuários. Uma das suas capacidades principais consiste, de fato, em criar no público designado a necessidade de adquirir o fruto das invenções. A necessidade dos consumidores, de fato, segue, não precede, as decisões dos dirigentes mesmo quando as empresas parecem *marketing oriented*.

Tripartição dos países. Tudo isso ocorre em nível transnacional. Em 1980, por exemplo, o Japão colocou no mercado 105 novos produtos, mas apenas quatro deles foram pensados e patenteados no próprio Japão; 74 foram patenteados nos Estados Unidos. Desenha-se assim uma nova divisão internacional do trabalho pela qual algumas áreas do mundo mantêm o monopólio da pesquisa científica e do poder político, outras produzem, e ainda outras se limitam a consumir.

O modelo, exatamente pela sua abstração intencional, é aplicável a sistemas sociais diversos. No âmbito da comunidade multinacional, há países que detêm o primado na pesquisa, outros que possuem os meios de produção, outros ainda que se encontram obrigados ao papel de simples consumidores. No âmbito de uma única nação, há lugares ideativos, lugares decisoriais, lugares produtivos e lugares de fruição. O mesmo sujeito, no âmbito de um país, ou o mesmo país no âmbito da sociedade supranacional, pode assumir vários papéis ao mesmo tempo. Um Estado líder na

pesquisa de um determinado setor pode ser importador de produtos pertencentes a outro setor, ou àquele mesmo setor (como no caso dos Estados Unidos que importam da China os produtos que eles inventaram).

Crítica e empenho

Um futuro preocupante. Como vimos, a revista *The Mother Earth News* distinguiu os sociólogos que têm uma posição otimista (*playboys*) daqueles que têm uma posição pessimista (*plowboys*) em relação à sociedade industrial e ao advento pós-industrial.

Christopher Lasch, de quem já falamos, sintetizou as preocupações dos pessimistas – que ele próprio compartilha – escrevendo: “Quem sonhava há alguns anos dominar o mundo, agora se desespera para governar a cidade de Nova York.” A crise do desemprego, os limites da ordem social que impedem o crescimento econômico e o uso das novas tecnologias, a crise dos recursos energéticos, os custos sociais e psicológicos de uma evolução tão rápida, os sacrifícios impostos pela transição, as resistências acríticas às mudanças por parte de alguns e a sua aceitação igualmente acrítica por parte de outros são sinais suficientes para nos fazer olhar o futuro como se fosse uma coisa arriscada, que exige um contínuo estado de alerta, uma análise crítica permanente, um teimoso empenho e uma fértil criatividade para influenciar as decisões dos grupos no poder, curvando-as ao bem-estar do planeta e ao bem-estar das futuras gerações.

Por isso, os estudiosos do pensamento descentralista e ecologista lutaram contra o industrialismo urbano, a invasão tecnológica, o materialismo consumista, e identificaram o modelo pós-industrial como um *fourth world* no qual prevalecem formas de organização pequenas e descentralizadas, estruturas orgânicas em vez de mecânicas, grupos empenhados na realização dos valores humanos em vez de objetivos materialistas.

Graças à sua ação, a partir dos anos 1970, a questão do crescimento e do equilíbrio ecológico está na ordem do dia, o modelo energético baseado nos reatores nucleares foi questionado, a economia familiar recuperou terreno em relação à economia de mercado, cresce a atenção pela sorte do planeta e das futuras gerações.

Small is Beautiful. Os anos 1970 foram férteis de reflexões críticas sobre a nascente sociedade pós-industrial. Segundo Jonathan Israel Gershuny – *After industrial Society? The Emerging Self Service Economy* [Depois da sociedade industrial? O surgimento da economia do autosserviço] (1978) –, o futuro nos reserva a redenção do *self-help*, do *self-service* e, assim, a diminuição dos trabalhadores do terciário. Com o desenvolvimento da telemática, da informática, das tecnologias distribuídas, boa parte dos serviços hoje centralizados – sejam públicos como os bancos, sejam privados como as agências de viagem – podem ser gerenciados diretamente pelos usuários, evitando os intermediários, e determinando, em consequência, a redução dos encargos desses serviços. Mas há mais coisas. Ao lado e no lugar da economia formal, caracterizada pelo trabalho regularmente pago, taxado, assegurado, registrado, sindicalizado e que permite aposentadoria, emergirão pelo menos outros dois tipos de economia de caráter informal: aquelas não reguladas e aquela baseada no trabalho doméstico ou comunitário, como a produção caseira para consumo próprio ou troca, além de algumas formas de coabitação.

Análogas as de Gershuny são as críticas e as propostas de Ernst Friedrich Schumacher, autor, em

1973, do best-seller *O negócio é ser pequeno: um estudo de economia que leva em conta as pessoas*, definido pelo *The Times Literary Supplement* como um dos cem livros mais influentes publicados depois da Segunda Guerra Mundial. Opondo-se à versão megalomaniaca da sociedade pós-industrial, Schumacher indica dois dos seus perigos aos quais contrapõe uma concepção mais *friendly*, doméstica, minimalista, que revalorize os pequenos momentos cotidianos e as pequenas ações positivas.

Em 1972, o Clube de Roma advertiu contra o livro *Limites do crescimento* sustentando que, se a taxa de crescimento da população, da industrialização, da poluição, da produção de alimentos e da exploração dos recursos continuasse como antes, o planeta atingiria o seu limite de desenvolvimento em algum momento dos próximos cem anos, marcado com grande probabilidade por uma repentina queda irreversível da produção industrial e da população. Para enfrentar situação tão catastrófica, seria necessário projetar intencional e urgentemente uma condição sustentável de estabilidade ecológica e econômica, um estado de equilíbrio global em que toda pessoa na Terra pudesse realizar o próprio potencial humano.

Illich: convivialidade contra carência. A reinterpretação em chave pessimista ou mesmo catastrófica do conceito de futuro encontrou em Ivan Illich (1926-2002) um tenaz opositor do crescimento econômico, do modo industrial de produzir, consumir e viver, do método brutal com que escola e publicidade colonizam o imaginário. O seu principal alvo foi o desenvolvimento como gerador da moderna pobreza, seja material, seja espiritual, declinada em termos de “mudança climática, esgotamento genético, poluição, colapso das proteções humanitárias, subida do nível dos mares e, todos os anos, refugiados que vagam aos milhões”. A globalização não faz outra coisa senão agigantar tudo isso.

“Arqueólogo do futuro e historiador das mudanças”, como o definiu Latouche, Ivan Illich foi um sacerdote que depois retornou, como forma de protesto, ao estado laico, em luta contra o Vaticano e contra a Opus Dei. Carismático e poliglota, contrapôs ao valor técnico da produtividade industrial e o valor econômico do consumismo, entendidos como “repetição da carência”, o valor ético da surpresa e da convivialidade, entendida como “dom espontâneo” – *Tools of Conviviality* [Ferramentas da convivialidade] (1973).

Illich identifica as raízes absurdas da sociedade contemporânea na modernidade, que não respeita o homem, obriga-o a especializar-se, reduzindo-o a escravo de um poder centralizado e a engrenagem de uma megamáquina burocrática.

No ensaio *Toward a History of Needs* [Rumo a uma história de necessidades], de 1978, analisa a decadência, ocorrida nos últimos dois séculos, do *homo oeconomicus* em *homo miserabilis*, sob a pressão de ideias ilusórias como progresso, desenvolvimento e crescimento, que atribuíram ao cidadão o padrão de vida que deveria ter e os modos para conquistá-lo. Daí a preocupação com o PIB, daí as faixas de renda em que se define, a priori, quem é pobre, e quem, não o sendo, pode ser considerado “completamente humano”.

A ciência, a tecnologia, a política prometem desenvolvimento e substituem a esperança de realizar o bem e aguardar por um donativo imprevisível e surpreendente, pela expectativa de satisfazer as necessidades e reivindicar o direito de satisfazê-las. A esperança “apela para o critério do outro a partir do próprio eu, seja ele humano ou divino”. As expectativas, ao contrário, “nascem das necessidades nutridas pela promessa de desenvolvimento e se orientam em direção às

reivindicações e aos direitos de acesso, aos requisitos. As expectativas fundam-se no funcionamento de sistemas impessoais que distribuem comida, saneamento, instruções, segurança e outros”. No modelo proposto por Illich, “a sobrevivência da espécie humana depende da redescoberta da esperança como força social”.

Obsediada pela ideia de eficiência e produtividade, toda instituição, mesmo que positiva no início, paulatinamente obtém efeitos opostos aos seus objetivos. Assim os hospitais terminam por produzir doenças, as escolas terminam por produzir ignorantes, a motorização termina por obrigar à lentidão, o desenvolvimento termina por criar “indigentes envenenados”. A escola, em particular, destrói as defesas imunológicas, formatando a maioria das pessoas para que aprenda “não apenas a aceitação do próprio destino mas também o servilismo”. Enquanto isso, a publicidade cria novas necessidades, o excesso de informações deforma e manipula, o totalitarismo midiático leva o envenenamento em domicílio. “Ter sede”, diz Illich em *L’enseignement: une vaine entreprise* [Ensinar: um exercício de futilidade], “significa ter sede de Coca-Cola”.

Mas a espiral de produção alienante e o consumo alienado não podem crescer ao infinito. Para explicar essa passagem, Illich usa uma bela metáfora: o caracol constrói sua concha juntando pacientemente, um após o outro, anéis cada vez maiores mas, em um certo momento, dá-se conta instintivamente que, se acrescentasse só mais um anel, a concha se tornaria tão pesada que ultrapassaria a força física disponível para transportá-lo. Para sermos precisos, a dimensão cresceria dezesseis vezes e, em vez de contribuir com o bem-estar do caracol, se tornaria para ele uma sobrecarga mortal. Então, o caracol inverte a marcha e começa a construir anéis cada vez mais estreitos.

Logo, há um remédio para a euforia do crescimento infinito e ele é o decrescimento programado, isto é, a autodeterminação das necessidades, o respeito aos limites da natureza e a plena e consciente liberdade de modelar o mundo que nos cerca. “A afirmação do fascismo técnico-burocrático”, escreve em *Tools of Conviviality*, “não foi escrita nas estrelas. Existe outra possibilidade: um processo político que permita à população determinar o máximo que se pode pedir a um mundo com recursos limitados; um processo combinado de determinação e de manutenção dos limites do crescimento dos instrumentos humanos; um processo de encorajamento da pesquisa, para fazer sim com que um número crescente de pessoas possa fazer (e não ter) cada vez mais com cada vez menos”. Por outro lado, as tecnologias tornaram-se tão invasivas que é possível defender-se delas apenas através de um tecnojejum. Se a bicicleta é intrinsecamente convivial, assim como a máquina de costura inventada por Singer por causa da sua mulher, outras tecnologias são intrinsecamente alienantes, tornam uniforme e dependente, explorado e impotente quem quer que as use.

Para recuperar uma “sóbria embriaguez da vida”, é necessário liberar a nossa criatividade, renovar as nossas relações sociais, viver uma vida digna desse nome. Contra essa recuperação de práticas “garbosas e felizes”, operam numerosos inimigos institucionais, como as escolas, os hospitais, as ordens profissionais, que destroem a nossa capacidade de conviver, interpõem obstáculos burocráticos entre os sujeitos, impedem a conversação amigável e convivial, aquela “conversação à mesa” da qual nasce e se nutre a amizade entendida como prática permanente de respeito, empenho e recíproca credibilidade. Daí a necessidade de desescolarizar e desmedicalizar a sociedade (*Deschooling Society* é de 1971, *Medical Nemesis* é de 1976).

O modelo anti-industrial e pós-industrial proposto por Illich incorpora a ideia totalmente

européia de paz como dom recíproco de sereno acolhimento, como alívio geral, como *conspiratio*.

Mas, por mais tranquilizadora que possa ser a perspectiva do decrescimento e da convivialidade, não é contudo fácil livrar-se do modelo consumista que nos leva ao abismo em futuro próximo. Como diz o autor de *Eaarth: Making a Life on a Tough New Planet* [Terra: vivendo num difícil planeta novo], Bill McKibben, “quebrar um encanto é difícil... Por dois séculos, o crescimento econômico foi realmente fascinante. Trouxe problemas, é claro, mas eram mais que contrabalançados pelas constantes melhorias de muitas áreas, não apenas em termos de longevidade, mas também de oportunidades”. Recuar é bem mais difícil porque, antes de dar os seus frutos felizes, implica renúncias dolorosas.

Por isso, segundo Illich e outros defensores do decrescimento, “para entrar em uma fase de efervescência propícia a uma mudança radical”, é necessário que a humanidade enfrente catástrofes tão grandes a ponto de abalar o mundo, mas não tão grandes a ponto de destruí-lo.

A versão de Gorz: estamos todos em excesso. André Gorz (1923-2007), aluno de Sartre, amigo de Illich, engenheiro e filósofo, fundador com Jean Daniel do semanal *Le Nouvel Observateur*, atravessa o pensamento marxista, fenomenológico e existencialista bem como o espontaneísmo de 1968, para chegar, também graças à parceria intelectual com Illich, em *Écologie et liberté* [Ecologia e liberdade] (1978), que representa um dos textos fundamentais da ecologia radical, a uma drástica denúncia do produtivismo industrial e das suas consequências catastróficas para o equilíbrio do ecossistema.

O relatório de 1972 do Clube de Roma reforça-o na negação do modelo capitalista, inteiramente centrado na economia e no produtivismo, no acúmulo e no consumo insensato de bens supérfluos. Igualmente avesso ao produtivismo individualista ocidental tanto quanto ao coletivista do Leste, reivindica a autonomia do indivíduo e um ambientalismo que considere o contexto humano como componente imprescindível do ambiente.

A sua posição antagonista em relação ao industrialismo e ao consumismo se acentua na medida em que a lógica do lucro, consubstancial ao modelo capitalista, lhe parece a outra face do totalitarismo moderno, superável apenas através de uma “revolução ecológica, social e cultural que trate de abolir as imposições do capitalismo”. A coerência com essa forma de revolução o obriga a refutar pouco a pouco os seus primeiros paradigmas de referência: o pensamento de Sartre, o marxismo (*Adieux au prolétariat* é de 1980), os próprios movimentos pacifistas. Chega assim à ideia de decrescimento e ao compromisso ecológico, considerado como premissa de qualquer outro possível compromisso. “O sentido da racionalização ecológica”, escreve em *Capitalisme, socialisme, écologie* [Capitalismo, socialismo, ecologia] (1991), “pode ser resumido no lema *menos, mas melhor*. O seu objetivo é uma sociedade na qual se viverá melhor trabalhando e consumindo menos. A modernização ecológica impõe que o investimento não sirva mais ao crescimento, mas ao decrescimento da economia, isto é, a uma restrição da esfera governada pela racionalidade em sentido moderno. Não pode haver modernização ecológica sem restrição da dinâmica da acumulação capitalista e sem redução do consumo por autolimitação”.

Gorz viu as tantas e tão variadas falhas no modelo capitalista que se convenceu da sua iminente extinção. Há mais de vinte anos ele já declarava, sem hesitação, que essa civilização “avança inexoravelmente para um fim catastrófico; não há mais necessidade de uma classe revolucionária para abater o capitalismo, que sozinho está cavando a própria sepultura e a de toda a sociedade

industrial”. O tempo demonstrou que, ainda que o próprio capitalismo cave a própria sepultura, o faz com inquietante vagarosidade e que uma classe revolucionária, mesmo que fosse supérflua para matar um capitalismo já morto, seria, ainda assim, indispensável para construir um pós-capitalismo finalmente feliz.

Mas não se pode deixar de ser grato a Gorz pelo seu constante empenho em criticar a economia política imperante e em propor alternativas com aguda inteligência. Tome-se, por exemplo, a sua posição a respeito da relação entre trabalho e tempo livre.

Em fevereiro de 1979, *Le Nouvel Observateur* publicou um ensaio de Michel Bosquet (pseudônimo com que Gorz assinava no semanário) que iniciava elencando uma série de empresas em que os robôs estavam substituindo rapidamente a mão de obra. Gorz deduzia disso uma profética formulação, a do *jobless growth* (crescimento sem emprego):

Esses dados contrastam de modo evidente com as posições de quem continua a defender que o desemprego terminará por ser reabsorvido graças à retomada do crescimento econômico. Os fatos se encarregam de desmentir previsões otimistas como essas. (...) Na era da automação, o crescimento deixa de ser gerador de emprego, antes, frequentemente o destrói. A maior parte das indústrias, de fato, já consegue produzir mais reduzindo o próprio pessoal e, no futuro, essas potencialidades aumentarão. (...) Todo um período histórico está, então, por terminar: aquele em que o trabalho humano estava na fonte de toda riqueza. Em gestação há 25 anos, a terceira revolução começou... Ela rompe os laços entre o crescimento da produção e do desemprego, colocando em xeque um dos dogmas keynesianos, segundo o qual a retomada dos investimentos reduz o desemprego. Keynes morreu e com ele morreram as políticas do pleno emprego. A questão que se põe atualmente é esta: a terceira revolução industrial conduzirá à sociedade do desemprego ou à do tempo livre? Libertará os homens dos trabalhos alienados ou os alienará ainda mais com a inatividade forçada? Levará a uma nova idade do ouro em que se trabalhará cada vez menos, mas disporá de uma massa crescente de riquezas, ou terminará por condenar alguns ao desemprego e outros à inatividade?

A extraordinária atitude das novas tecnologias substituindo o trabalho humano, o custo decrescente dos produtos, a saturação do mercado no que se refere a automóveis, eletrodomésticos e assim por diante, a objetiva possibilidade de trabalhar menos produzindo e ganhando mais (na Alemanha, entre 1950 e 1975, o poder aquisitivo por habitante havia quadruplicado, enquanto a duração do trabalho diminuía 23%) constituíam – segundo Gorz – outros tantos fatores a favor de uma virada que leve à drástica redução das horas trabalhadas, à melhor distribuição dos frutos do progresso tecnológico, à criação de um novo equilíbrio entre o tempo de trabalho e o tempo livre, consentindo a qualquer um uma vida mais tranquila e uma atividade mais gratificante.

Mas Gorz comentava amargamente:

Para que a ordem atual não seja minada em suas raízes, é melhor que essas coisas não se saibam. Dir-se-á às pessoas que o trabalho arrisca faltar, em vez de informar que não é mais necessário morrer de tanto trabalhar. Dir-se-á às pessoas que o monstro do desemprego persegue, em vez de explicar como e por que teremos cada vez mais tempo livre. Apresentar-se-ão as promessas de automação como ameaças aos postos de trabalho, tentar-se-á incitar os trabalhadores para que lutem entre si pelos raros postos de trabalho residuais em vez de estimulá-los a lutar juntos por outra racionalidade econômica. O desemprego, de fato, não é apenas uma consequência da crise mundial: é também uma arma para restabelecer a obediência e a disciplina nas empresas... Mas uma coisa já é certa: ninguém fará carreira no ofício que aprendeu: esse ofício será transformado, simplificado, desqualificado ou simplesmente suprimido pela microeletrônica. Estamos todos potencialmente em excesso.

Passaram-se mais de trinta anos desde que Gorz escrevia essas coisas, auspiciando uma drástica redução do horário de trabalho e um maior tempo livre, culturalmente mais rico. Mas os países do Primeiro Mundo escolheram outro caminho: embora já esteja evidente que o problema real não é o da produção, mas aquele da igual distribuição, tanto da riqueza quanto do trabalho necessário para produzi-la, eles, ao contrário, fingem acreditar que o problema principal seja o de tornar ainda mais veloz a produção de bens, estimulando ainda mais a produção das fábricas e dos escritórios.

Disso deriva o aumento incontrollável do desemprego, considerado não como uma premissa de uma feliz libertação do trabalho e, como tal, programada, mas como um bicho-papão para manter disciplinados os trabalhadores, eficiente o rendimento dos empregados, competitivo o seu comportamento. E para engrossar o exército industrial de reserva.

Dez anos depois, com *Metamorfoses do trabalho*, Gorz levou adiante, de modo esclarecedor, a sua reflexão sobre as mudanças ocorridas no mundo do trabalho; outros dez anos depois, com *Misérias do presente, riquezas do possível* (1997), indicou-nos uma convincente via de redenção; por fim, em 2007, com seu suicídio, nos ensinou a quais extremos pode chegar o amor por Dorine, metáfora viva de todas as pessoas amadas.

Uma galáxia de sociólogos e um modelo alternativo. Os relatórios anuais do Worldwatch Institute, os textos mais recentes de Tim Jackson – *Prosperity without Growth: Economics for a Finite Planet* [Prosperidade sem crescimento: economia para um planeta finito] (2009) – e de R. Brown – *World on the Edge. How to Prevent Environmental and Economic Collapse* [O mundo no limite: como prevenir o colapso ecológico e econômico] (2011) – renovam a rejeição absoluta da automação e do consumismo industrial, o alarme ecológico pela incerta sobrevivência do planeta.

Duzentos anos de progresso tecnológico, com consequências cada vez mais cômodas e imediatas sobre a vida cotidiana, infundiram em todo o mundo uma euforia multiplicada pela publicidade e logo traduzida pelos empreendedores em consumismo e pelos economistas na confirmação de um possível crescimento infinito. As *business schools*, todas americanas ou de inspiração americana, “verdadeiras escolas de guerra econômica”, como as chama Latouche, difundiram esse verbo em toda parte do planeta, transformando os *managers* em espécie de missionários acrílicos da eficiência produtiva multiplicável e sem trégua, do bem-estar medido através da quantidade de bens produzidos e consumidos.

Diz J.P. Besset, em *Comment ne plus être progressiste... sans devenir réactionnaire* [Como pode deixar de ser progressista... sem se tornar reacionário] (2005):

Toda a humanidade professa um único credo. Os ricos o celebram, os pobres o desejam. Um único deus, o progresso, um único dogma, a economia política, um único paraíso, a opulência, um único rito, o consumo, uma única prece, o crescimento nosso que estais nos céus... Em todos os lugares, a religião do excesso venera os mesmos santos – desenvolvimento, tecnologia, mercadorias, velocidade, frenesi –, caça os mesmos hereges – quem está fora da lógica do rendimento e do produtivismo –, propõe uma única moral – ter nunca é o bastante, abusar nunca é demais, descartar sem cerimônia e depois recomeçar, de novo e sempre. Um fantasma inquieta as noites dessa humanidade, a depressão do consumo. Um pesadelo, a obsessão, a variação do produto interno bruto.

Para advertir contra o capitalismo globalizado e materialista, tão onipotentes quanto desviantes, levantou-se a voz de uma galáxia de estudiosos, prevalentemente sociólogos e europeus, que ofereceram um contraponto ao modelo eufórico da sociedade pós-industrial e, ao lado das críticas, esboçaram um modelo de vida alternativa que, partindo da inelutabilidade do decréscimo, previu mudanças radicais para os indivíduos, os bancos, as empresas, o mercado, a convivência.

Na conclusão do livro coletivo *Où va le monde? 2012-2022: une décennie au devant des catastrophes* [Aonde vai o mundo? 2012-2022: uma década antes das catástrofes], Susan George escreve: “Hoje sabemos o que fazer. Temos os números, temos as ideias, falta-nos a organização, a nossa maionese ainda não deu liga, falta-nos a consciência da nossa força, falta-nos um programa que precisará ser muito amplo, mas que seria, creio, aceitável em seus principais aspectos por ambos os lados do debate.”

De todo modo, trata-se de um paradigma propriamente dito, com seus teóricos, suas análises, suas regras, seus cultores, suas práticas: o único modelo sociológico suficientemente acabado de sociedade pós-industrial, alternativo àquele prevalentemente economicista, herdado do liberalismo do século XIX e retocado pelos prêmios Nobel de economia.

Como cientistas paradigmáticos, além de Gorz e Illich, devem ser lembrados ao menos Jacques Ellul – *Ellul par lui-même* [Ellul por ele mesmo], de 2008 – Jean-Pierre Dupuy – *O tempo das catástrofes: quando o impossível é uma certeza*, 2002 – e Cornelius Castoriadis (1922-1997), filósofo psicanalista, diretor da EHESS (Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais) de Paris. De Serge Latouche e de Maurizio Pallante falarei a seguir.

A versão de Latouche: um decrescimento sereno e convivial. Se os críticos da sociedade de massa de que falamos no capítulo sobre o modelo capitalista advertiam sobretudo quanto à degeneração sociopolítica, todos esses autores do universo ecologista foram muito além, projetando o fantasma do desastre global. “Para onde vamos?”, pergunta-se Serge Latouche. E responde: “Direto contra uma parede. Estamos a bordo de um veículo sem piloto, sem marcha a ré e sem freios, que está prestes a se espatifar contra os limites do planeta.” Na Itália, faz-lhe eco Maurizio Pallante, que conclui seu livro *Meno e meglio* [Menos e melhor] com um pensamento que é quase um epitáfio: “Se não abandonarmos a ideia de que o crescimento do PIB implica aumento do bem-estar, não será possível frear as hélices da crise ambiental, econômica e social que está tragando a humanidade.”

Em ritmo quase anual, Latouche publica um livro em que repete o alarme quanto a um iminente suicídio planetário e sugere o contramodelo de um decrescimento sereno. Para sintetizar-lhe o pensamento, utilizaremos sobretudo quatro textos seus: *Le pari de la décroissance* [O desafio de decrescer] (2006), *Pequeno tratado do decrescimento sereno* (2007), *Pour sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance* [Para sair da sociedade de consumo: vozes e formas de decrescer] (2010) e *Vers une société d’abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance* [Rumo a uma sociedade de abundância frugal. Contracorrente e controvérsias sobre o decrescimento] (2011).

O nosso sistema – defende Latouche – é baseado na desmedida, no delírio do crescimento. Por mais óbvio que seja que o crescimento infinito é incompatível com um mundo finito, todavia a nossa produção e os nossos consumos continuam temerariamente a desafiar a capacidade de regeneração da biosfera. Vaidade, ganância e desejo de poder competem nesse desafio feito de fraudes, corrupção e furtos, acompanhado por um concerto infernal de especialistas, técnicos, responsáveis, consultores, engenheiros, estudiosos, cegos e arrogantes, todos unidos pelo culto à ciência e pela fé no progresso. O resultado está sob nossos olhos: desregulamento climático, desaparecimento da biodiversidade, rápido esgotamento dos recursos naturais, morte dos oceanos, difusão inquietante das doenças criadas pelo homem. O oposto, em suma, do mundo concebido por Aristóteles como medida, prudência, equilíbrio.

O crescimento econômico desmedido é confiado à ação conjunta de quatro fatores: a publicidade, que alimenta artificialmente as nossas necessidades, criando uma massa colossal de poluição material, visual, auditiva, mental e espiritual; os bancos, que nos induzem capciosamente a nos endividar para satisfazer falsas necessidades; a propensão a ostentar os bens que possuímos como símbolos de status, de inteligência e de poder; a obsolescência dos bens, por vezes mais aparente

que real, porque somos induzidos a substituir continuamente produtos velhos, mas ainda válidos, por novos produtos, mais atraentes porque mais propagandeados.

Escola e televisão, os dois grandes rituais iniciáticos à magia econômica, competem entre si no apoio a esse processo: todos os anos, as crianças permanecem na escola por vinte ou trinta horas semanais; e ficam diante da televisão por sessenta ou setenta horas semanais durante 52 semanais. Sem qualquer pudor, Patrick Le Lay escreve no seu livro *Les dirigeants face au changement* [Líderes diante da mudança] (2004): “Se queremos que uma mensagem publicitária seja passada, é necessário que o cérebro do telespectador esteja disponível. As nossas transmissões têm a tarefa de torná-lo disponível: ou seja, diverti-lo, relaxá-lo e prepará-lo entre duas mensagens publicitárias. O que vendemos à Coca-Cola é tempo de cérebro humano disponível.” De modo igualmente insensato, o publicitário Jacques Séguéla escreve em seu livro *L'argent n'a pas d'idées, seules les idées font de l'argent* [O dinheiro não tem ideias, só ideias ganham dinheiro] (1993): “Podemos nos desenvolver apenas como sociedade de superconsumo. Esse excesso é uma necessidade do sistema... Esse frágil sistema sobrevive apenas graças ao culto do desejo.”

Por isso a demanda crescente de passar de bens de grande utilidade para bens de grande futilidade reduz o trabalhador a “um organismo que metaboliza o salário com as mercadorias e as mercadorias com o salário, transitando da fábrica ao hipermercado e do hipermercado à fábrica”, como escreveu Paolo Cacciari in *Decrescita o barbarie* [Decrescimento ou barbárie] (2008).

Continentes inteiros têm suas matérias-primas depredadas para permitir a poucos países ricos chafurdar no supérfluo. E, no final do ciclo, esses mesmos continentes são transformados em imensos lixões. Cento e cinquenta milhões de computadores obsoletos são transportados todos os anos ao Terceiro Mundo; quinhentos navios descarregam todo mês dejetos de metais pesados e tóxicos na Nigéria. Assim, um sexto da população mundial consegue crescer às custas do planeta, das gerações futuras, dos consumidores, dos operários e do Terceiro Mundo.

Produzimos decadência, mas os países ricos defendem que não existe alternativa. Porém, uma alternativa deve haver, caso se queira escapar dessa loucura.

Hoje, os indivíduos, as famílias, as empresas que operam nos 34 países mais ricos do mundo, membros da OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico), encontram-se diante de um dilema: o futuro lhes reserva mais crescimento econômico ou a crise atual é apenas indício de um declínio inevitável? Os outros 162 países que compõem o cenário internacional continuarão a permitir o roubo das suas matérias-primas e da sua mão de obra, ou se rebelam contra essa expropriação forçada? A maioria dos economistas dos países ricos defende que cedo ou tarde o produto interno bruto deles subirá novamente, voltarão ao pleno emprego e recomeçará o habitual vai e vem de homens e mercadorias entre linhas de montagem e centros comerciais. Mas não por acaso Kenneth Boulding, apesar de economista, disse que quem acredita em um crescimento infinito em um mundo finito ou é louco ou é economista.

A realidade cotidiana nos mostra um tráfego urbano bloqueado pelos engarrafamentos, uma atmosfera cada vez mais poluída, uma política social, sanitária, educativa, cultural, ambiental cada vez mais tímida, uma desigualdade crescente entre ricos e pobres, alimentos e mercadorias obrigados a viagens absurdas de uma ponta a outra do planeta, o desemprego que caminha paralelamente ao progresso tecnológico, milhões de jovens que, findos os estudos, não encontram trabalho e são obrigados a esperar sentados entre a depressão e a violência. E, enquanto isso, os governantes, sem um modelo capaz de inspirar as suas decisões, não sabem o que fazer, perdem

tempo com discursos protelatórios, são alçados ao poder por *lobbies* cada vez mais restritos e medíocres.

A política é estrangulada pela economia que, por sua vez é estrangulada pelo sistema financeiro, chantageada por poucas, onipotentes agências de *rating*. Os bancos colocam espertamente no mercado produtos financeiros antes mesmo de testá-los, visando a retornos cada vez mais altos sobre capitais investidos, distribuem aos acionistas dividendos superiores aos lucros, dão aos *top managers* remunerações e *stock options* desproporcionais ao mérito, aproveitam-se de uma excessiva *deregulation* pela qual basta um só dólar de capital para cinquenta dólares de investimento, realizam operações cada vez mais rápidas, audazes e planetárias, livres de qualquer controle.

Partindo dessas reflexões, Latouche encoraja-nos a sair do imaginário econômico, da antropologia do *homo oeconomicus*, para reencontrar a ética, a política, a sociedade: uma sociedade nova, capaz de decrescer economicamente, mas sem traumas, melhorando a qualidade geral da nossa vida. Cita, a propósito, um artigo de Boulding que contrapõe a economia do *cowboy*, fundada no roubo e no saque dos recursos naturais, à economia do cosmonauta “pela qual a Terra tornou-se uma nave espacial única, desprovida de reservas ilimitadas, seja para extrair recursos, seja para despejar seus produtos poluentes”.

Latouche, recordando a metáfora do caracol evocada por Illich, propõe uma antítese realista à ilusão do crescimento infinito, pela qual, uma vez alcançados certos níveis, é necessário sabiamente desacelerar a corrida e programar um decrescimento baseado na autonomia, na convivialidade e na virtude. De resto, “a verdadeira riqueza é feita de bens relacionais, fundados na reciprocidade e no compartilhamento: o saber, o amor, a amizade”.

Obtém-se assim um decrescimento escolhido intencionalmente e vivido serenamente, assegurado pelo círculo virtuoso de oito mudanças – revalorar, redefinir, reestruturar, redistribuir, realocar, reduzir, reutilizar, reciclar – aos quais Latouche retorna em quase todos os seus livros e sobre os quais até mesmo construiu um programa eleitoral. Graças a essas oito ações, “o altruísmo deveria prevalecer sobre o egoísmo, a colaboração sobre a competição desenfreada, o prazer do tempo livre e o ethos do jogo sobre a obsessão global, a importância da vida social sobre o consumo ilimitado, o local sobre o global, a autonomia sobre a heteronomia, o gosto pela bela obra sobre a eficiência produtivista, o razoável sobre o racional, o relacional sobre o material, e assim por diante”. Em síntese, a prudência do astronauta deveria prevalecer sobre o roubo do *cowboy*, o comportamento do jardineiro deveria prevalecer sobre o do predador, substituindo um crescimento desequilibrado e desequilibrante, que fatalmente termina em catástrofe, por um decrescimento que tenha como objetivo uma sociedade na qual se vive diversamente para viver melhor, trabalhando e consumindo menos. Uma sociedade do decrescimento ou é sociológica, antropológica, feminista, democrática, feliz, ou não é.

Tudo isso por parecer utópico, mas se não se crê na possibilidade de um mundo diferente, fica-se preso à mesmice e aos limites do mundo tal como está, e não se faz política. Uma vez que o crescimento tornou-se patológico, uma doença, um câncer, o decrescimento é um fato positivo: é uma saída da doença, uma recuperação da saúde, uma vitalidade feliz, uma pacificadora renúncia à busca obsessiva da riqueza.

Por outro lado, a essa altura o mundo globalizado é um sistema de vasos comunicantes no qual o crescimento dos países emergentes, como a Índia, a China e o Brasil obriga os países ricos a

inverterem a sua direção de marcha exatamente como no caso do caracol: a publicidade deverá estimular apenas as necessidades que podem ser satisfeitas com menores gastos (como a introspecção, a viagem, a amizade, a beleza, a convivialidade); os bancos deverão financiar apenas as instituições capazes de satisfazer essas necessidades; a sobriedade e a serenidade deverão suplantar o desperdício ostensivo e o estresse.

Latouche afirma: “Quando dizemos que existe um outro mundo e que ele está neste, entendemos que se pode e se deve viver diferentemente o presente.” Já em seu conto *A rosa de Paracelso*, suave metáfora da dignidade pedagógica, Jorge Luis Borges fazia o seu protagonista dizer que o paraíso existe e ele é esta Terra, mas existe também o inferno, e ele consiste em viver nesta Terra sem dar-se conta de que é um paraíso.

Para viver o decrescimento como um retorno feliz, é necessário abandonar muitos mitos industriais: velocidade, concorrência, dedicação incondicional ao trabalho, mercantilização das relações, dissolução dos laços sociais, eficiência, rentabilidade no curto prazo, todas palavras-chave da ideologia neoliberal.

E implica a obrigação de recuperar algumas dimensões perdidas da nossa vida: “O tempo para fazer o próprio dever de cidadão, o prazer da produção livre, artística ou artesanal, a sensação do tempo reencontrado, o jogo, a contemplação, a meditação, a conversação ou simplesmente a alegria de viver.” Cornelius Castoriadis acrescenta a isso o amor à verdade, o sentido de justiça, a responsabilidade, o respeito à democracia, o elogio à diferença, o dever da solidariedade, o uso da inteligência. Em poucas palavras, o encanto pela vida.

A versão de Pallante: um decrescimento feliz. Na Itália, ocupa um lugar de relevo o “Movimento pelo decrescimento feliz” promovido por Maurizio Pallante com um programa publicado em 2011. O movimento encontra a sua sólida base teórica em numerosos textos do próprio Pallante: *Le tecnologie di armonia* [As tecnologias de harmonia], 1994; *Scienza e ambiente* [Ciência e ambiente], 1996; *Un futuro senza luce* [Um futuro sem luz], 2004; *La felicità sostenibile* [A felicidade sustentável], 2009; *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal Pil* [O decrescimento feliz: a qualidade de vida não depende do PIB], 2011; *Meno e meglio. Decrescere per progredire* [Menos e melhor: decrescer para progredir], 2011. O movimento é organizado de modo detalhado, é dotado de *Un programma politico per la decrescita* [Um programa político para o decrescimento] (2008), testado através de experimentos concretos, detalhadamente descritos. O movimento propõe unir as experiências de pessoas e grupos que decidiram viver melhor consumindo menos, encorajar relações interpessoais fundadas na virtude e na reciprocidade em vez da competição e da concorrência, utilizar e favorecer a difusão das tecnologias que reduzem o dano ecológico, o desperdício energético e a produção de lixo, empenhar-se politicamente a fim de que esses objetivos sejam perseguidos também pelas administrações públicas, pelo Estado e pelos organismos internacionais. Em suma, propõe-se a “elaborar um paradigma cultural alternativo ao sistema dos valores fundado na obsessão pelo crescimento econômico ilimitado que caracteriza o modo de produção industrial”.

Também Pallante propõe oito regras: comprar o mínimo possível, autoproduzir o máximo possível, reduzir o tempo que se dedica ao trabalho, desenvolver a autonomia do território em que se vive, cultivar a solidariedade, viver a família, desmascarar os falsos mitos do crescimento e a sua narração do mundo, ter em mente que o decrescimento é a estrada, não a meta.

A meta é um sistema econômico no qual não se produzem mercadorias que não sejam bens e no qual os bens que podem ser obtidos sob forma de mercadoria são criados sem a utilização de substâncias nocivas, sem alterar o ciclo bioquímico, sem produzir rejeitos e consumindo a quantidade mínima de recursos e de energia por unidade de produto. Na cultura, nos valores e nos modelos de comportamento desse sistema, as relações humanas são mais importantes que a posse das coisas; os bens não exclusivos, aqueles disponíveis a todos em quantidades ilimitadas, são mais importantes do que os bens exclusivos, aqueles do individualismo possessivo; o tempo da criatividade, do conhecimento e da contemplação prevalece sobre o tempo do trabalho.

Eugenio Scalfari, fundador do jornal *la Repubblica*, escreveu que “o capitalismo coincide (deveria coincidir) com a inovação e com a concorrência, elimina o velho e leva adiante o novo”. Pallante imita-o recordando em *Meno e meglio* [Menos e melhor] que o sistema capitalista tem necessidade de produzir continuamente mercadorias novas com tecnologias novas visando a manter a demanda alta, muito além do necessário: “Um sistema fundado no crescimento da produção e do consumo de mercadorias tem necessidade de valorizar o *novo* enquanto tal e, por isso, a *inovação*, isto é a capacidade de substituir o novo pelo *mais novo*, ou seja, a capacidade de fazer o novo se tornar velho cada vez mais rapidamente.” Essa negação do novo enquanto novo derruba as vanguardas artísticas, rejeitadas em seu todo por Pallante, assim como o inteiro sistema da moda e tudo que estiver relacionado com “os setores industriais, financeiros e políticos interessados em acelerar os processos de modernização, industrialização e urbanização”.

A contracultura

Com algum esforço, podemos dizer que os teóricos da sociedade dos serviços e da sociedade programada têm uma ótica, por assim dizer, copernicana: na sua concepção, coloca-se em foco o sistema social, enquanto o indivíduo constitui um tipo de variável dependente. Mas nos anos 1960 e 70, quando Bell e Touraine elaboraram a sua interpretação do mundo novo, nos Estados Unidos, isto é, no próprio epicentro do mundo, floresceram escritores, poetas, músicos, sociólogos, filósofos, romancistas que elaboraram e experimentaram uma abordagem “ptolomaica”, irredutivelmente individualista ainda que inclinada a vida comunitária, que situa o homem no centro e ao seu redor dele faz girar o sistema.

Concluimos a análise do modelo industrial examinando uma terceira posição – aquela holística – que crê em uma profunda interação entre indivíduo e sociedade, entre sociedade e planeta, entre planeta e cosmo. Isto é, entre homem e cosmo.

Underground. Na Rússia, a revolução levou o proletariado ao poder. Nos Estados Unidos, sem revolução, uma parte do proletariado, estimulada pela dinâmica do mercado, conseguiu chegar ao patamar mais baixo da burguesia. Com isso, essa meia-classe acabou trocando a esperança de subir pelo medo de voltar a descer.

Transtornados pelos discursos grandiloquentes de Kennedy, pelas ruínas da Guerra do Vietnã, pelos ritmos estressantes da busca pelo sucesso, pela inadequação reformística do Partido Social-Trabalhista, pela pregação inflamada dos mestres neomarxistas, pela chegada constante de novos imigrantes; pessoas desiludidas com as promessas do sonho americano em que haviam ingenuamente acreditado, pessoas ansiosas por escapar da estandardização da cadeia de montagem total, pessoas absolutamente privadas de objetivos precisos e relativamente desprovidas de recursos intelectuais para alcançá-los; jovens brancos e negros, autóctones e imigrantes, estudantes e semianalfabetos encontraram-se uns aos outros em um limbo no qual o único elo em comum era a

desorientação, a maconha, a música, a poesia e, sobretudo, a falta nem ao menos percebida de um *vademecum*, a inconsciente aspiração a um modelo inédito de vida no qual pudessem fazer confluir a nostalgia pelas raízes do Primeiro Mundo, a força inspiradora das vanguardas negras, a liberdade das pradarias sem fim.

Se os seus pais haviam acreditado no bem-estar material do *american dream*, eles, ao contrário, entenderam que aquele sonho, mesmo que fosse realizado, exigiria a renúncia à criatividade e à qualidade de vida, a solidão, a aridez, a monotonia, o conformismo, a obediência servil às múltiplas hierarquias. Em suma, alienação em estado puro. Não nos interessaríamos por elas se tais inquietações e as tentativas de superá-las se circunscrevessem à cultura americana. Mas então, mais do nunca, os Estados Unidos eram a ponta da flecha do Ocidente, o modelo no qual todo o mundo não comunista acriticamente se inspirava e ao qual se conformava. O que acontecia nos Estados Unidos rapidamente contagiava os outros países, propagandeado por uma máquina comunicativa imponente, feita de televisão, cinema, música, literatura, escolas de administração, centros culturais, Rotary e Lions clubes.

Nos anos 1950-70, aquele modelo aceito como salvador pelas classes dirigentes de todo o “mundo livre” resultava opressivo para os jovens americanos e, logo depois, pelos jovens europeus. Valia a pena retirar-se da competição disfarçada e experimentar um modelo novo, comunitário, capaz de alcançar o misticismo e o esoterismo, o terceiro-mundismo e o orientalismo, Melville e Thoreau, Whitman e Blake, um modelo capaz de englobar, domesticando-os, psicanálise e marxismo, budismo e Escola de Frankfurt. O que disso resultou, segundo Mario Maffi, impiedoso mas bem informado conhecedor do fenômeno (*La cultura underground*, 1980), foi um *mix* de radicalismo, democratismo de base, individualismo, moderado reformismo, atalhos conceituais e substitutos mecânicos, exaltação acrítica de tudo aquilo que vinha do movimento negro e dos movimentos de libertação nacional, rebeldia, “retorno a tradições que incluem a rebelião do chá de Boston, Declaração de Independência, *locofocos*, John Brown e Lincoln”.

E contudo, a seu modo, o *underground*, o Movement, as Black e as White Panthers, foram tentativas autênticas de destruir e reconstruir, através da libertação individual e depois social, um modelo de vida adequado aos novos tempos.

A Segunda Guerra Mundial havia deixado os americanos vencedores e vazios. Os milhões de mortos em todas as frentes e o genocídio dos judeus havia exibido a ilimitada, obscena perfídia dos seres humanos; a Guerra Fria tinha-os obrigado a um estado de mobilização permanente; o fantasma de um conflito nuclear os mantinha sob a perpétua ameaça da extinção definitiva; a hipocrisia dos adultos colocava os jovens diante da sua solidão.

Começou-se a falar de *beat generation*. O termo *beat* foi cunhado por Jack Kerouac para indicar, em sentido positivo, a espiritualidade conectada a um conceito de *beatitude*. A partir de 1958, o termo para o uso comum definindo o movimento de que falamos: espontâneo, multiforme, antimaterialista, espiritualista, interessado pelo taoísmo e zen-budismo; um movimento animado por jovens coloridos, cabeludos, imprevisíveis (por isso “bons para nada, mas capazes de tudo” aos olhos da gente de bem). Foi o jornalista Herb Caen do *San Francisco Chronicle*, que se encarregou de encontrar um nome difamatório para essa turba inquieta e inquietante. Em 4 de outubro de 1957, fora lançado o Sputnik, que os americanos logo odiaram como símbolo ameaçador do progresso soviético. Em um artigo de 2 de abril de 1958, Caen nomeou com o termo desprestigiado *beatnik* os membros da *beat generation*, unindo os dois termos *beat* a *Sputnik* com o duplo escopo de

recordar a presumível inclinação comunista dos *beats*, e de atribuir-lhes distância em relação à bem pensante sociedade maccarthista dos Estados Unidos.

Era o mínimo que os *beats* poderiam esperar de uma América impiedosa, que havia matado John Kennedy (1963), Malcolm X (1965), Martin Luther King (abril de 1968), Robert Kennedy (junho de 1968) e dezenas, talvez centenas de panteras negras. Só no ano de 1967, 10 mil pessoas morreram por armas de fogo (metade delas mortas pelos seus próprios familiares). Pelo menos mil pessoas morriam toda semana por acidentes de rua. O americano de classe média passava diante da televisão um tempo equivalente a nove anos de vida, enquanto, na tela, passava um homicídio a cada 45 minutos. Assim, cada americano assistia a pelo menos 100 mil mortes virtuais na pátria enquanto os *marines* se encarregavam das execuções e das torturas reais no resto do mundo.

Diante desse *american way of life*, os *beats* assumiram comportamentos diversos, mas frequentemente ligados entre si: os *hipster*, próximos desde as origens às comunidades negras urbanas, das quais imitavam os comportamentos relaxados, a moda, as linguagens e o uso da droga, fundiram o *bohemien*, o jovem delinquente e o negro em um *melting pot* em busca de consciência e de um ponto de convergência; os *beatnik* opuseram à hipocrisia e ao tédio a maconha, a filosofia oriental, a poesia: com Ginsberg e Kerouac, Corso, Ferlinghetti e Burroughs como líderes, Jackson Pollock e James Dean como antepassados próximos. Ambos – *hipsters* e *beatniks* – vivendo lado a lado e tomando distância daquela classe média de que eram filhos e na qual, cedo ou tarde, seriam docilmente readmitidos.

Hippies. Nos anos 1960, ao lado da New Left, do American Civil Rights Movement e de muitas outras expressões de dissenso, os hippies conquistaram uma posição inconfundível. Os termos *hippie* e *hipster*, segundo o escritor Jesse Sheidlower, derivam ambos da palavra *hip*, abreviação de *hypochondria*. Ao início, a palavra *hippie* designou um grupo de *beatniks* do bairro de Haight-Ashbury, em São Francisco, que, entre 1965 e 1967, tornou-se ponto de encontro de jovens *hipsters*. Em junho de 1966, eram 15 mil.

A sua posição política era igualmente distante do capitalismo e dos partidos de esquerda. Seu estilo de vida eram as vestimentas multicoloridas e os cabelos longos, o misticismo oriental, as instâncias religiosas e humanitárias, a medicina alternativa e a cozinha vegetariana, o culto da droga e do amor livre, o consumo alternativo ao da sociedade opulenta. A sua linguagem era a sobriedade e a simplicidade do discurso, a imprensa *underground*, o teatro de rua, a música e os grupos de rock, a literatura e a arte popular, as ações anárquicas e as improvisações extemporâneas. As mensagens eram a liberdade sexual e pessoal, o amor e a fraternidade universal, a paz, a gentileza e a tolerância. Tudo pregado e praticado em formas quase religiosas. Enquanto usuários de alucinógenos, os hippies defendiam celebrar, com a droga, o conhecimento transcendental, a beleza do universo e do ser. Enquanto “filhos das flores”, ostentavam roupas de cores vivas e sintetizavam o seu pacifismo nos slogans “Coloquem flores em seus canhões” e “Faça amor, não faça a guerra”, que logo se tornaram universais. A canção de John Phillips “If you’re going to San Francisco, be sure to wear some flowers in your hair”, se está indo a São Francisco, esteja certo de usar flores nos seus cabelos, efetivamente trouxe para São Francisco uma massa de jovens em busca do seu destino.

Rapidamente, sobretudo graças aos artistas, discos e filmes (pense-se em Woodstock, *Easy Rider*, The Doors ou Robert Crumb), o seu modelo de vida difundiu-se nos Estados Unidos e no

mundo inteiro. Em 25 de junho de 1967, a canção que melhor interpretava seu espírito – “All You Need Is Love”, dos Beatles – foi transmitida ao vivo no primeiro programa televisivo planetário e foi ouvida ao mesmo tempo por 350 milhões pessoas de todos os continentes.

Canto do cisne e ápice da história *hippie* foi o legendário festival de Woodstock, de agosto de 1969, do qual participaram quinhentos mil jovens e que se encerrou com o hino nacional dos Estados Unidos, provocativamente tocado de modo visionário e dessacralizante por Jimi Hendrix, talvez o maior guitarrista de todos os tempos.

Depois iniciou a diáspora. Milhares de *hippies* partiram em massa para a Índia, em busca de si mesmos; outros foram ressugados pela América consumista; outros ainda foram reprimidos pela polícia que chegou a atirar até mesmo dentro das universidades. A canção “What About Me?”, dos Quicksilver Messenger Service, dizia “You keep adding to my numbers as you shoot my people down”, você me faz crescer em número conforme atira no meu povo. Mas na realidade o número não cresceu.

Do movimento *hippie* restam apenas adeptos dispersos em várias partes do mundo, mas com os *hippies* o mundo mudou: graças às suas demonstrações exemplares. Hoje somos mais livres para nos manifestarmos; graças à sua liberdade sexual, hoje os casais não casados e os homossexuais não são mais desaprovados; graças à sua tolerância, a diversidade religiosa e cultural é mais respeitada; graças à sua convivialidade, a vida de grupo, a cooperação, as comunidades tornaram-se noções comuns; graças à sua medicina alternativa e à sua cozinha vegetariana, hoje se é mais atento à qualidade dos alimentos e à saúde do corpo; graças às suas vestimentas excêntricas, hoje cada um de nós se sente livre para vestir como achar melhor; graça às suas reuniões, difundiram-se no mundo aquelas “universidades invisíveis” que são os festivais.

Morre também o mar. Se os anos 1950 “são os anos do desconforto, do mal-estar, da *sickness* profunda e inescapável, da incerteza e do medo”, como escreve Maffi, a cultura *underground* dos anos 1960 procura diluir as tensões sociais, raciais, psicológicas e geracionais, rejeitando o racional, o cerebral, o tecnológico e deixando-se seduzir pelo misticismo oriental, pela alegria angustiada, pelo comunismo primitivo, pela não violência, pelo homem natural representado pelos peles-vermelhas. Mas era tão superficial e ambígua a rejeição em massa da civilização tecnológica totalmente má, quanto era tão provisório e parcial a completa imersão em outras civilizações totalmente boas.

Em compensação, a cultura *underground* foi “um *mare magnum* de atividades, um fogo de artifício e de criações diversas, que na recusa categórica e absoluta do academicismo e da institucionalização devia continuar a produzir, inovar, pesquisar, descobrir, em ritmo febril”. E, de fato, o *underground* desacreditou e renovou o cinema e o teatro, a literatura e a música, atacou em todos os campos os tabus burgueses da sexualidade, democratizou a arte e os artistas, privilegiou a prática em relação à teoria, o pragmatismo em relação à ideologia, a espetacularização em relação à reflexão.

Carecendo de uma sólida base conceitual, ancorou-se à ação cotidiana mais do que a um articulado projeto abrangente, trocando a geração jovem por uma classe revolucionária, iludindo-se com a crença de que as mudanças culturais pudessem traduzir-se automaticamente em modificações estruturais, misturando e confundindo o místico com o pragmático, a meditação com a ação, a droga com a inspiração, o mundo *underground* foi bem rapidamente absorvido pelo sistema que colocou

na prisão os líderes mais perigosos, marginalizou os mais excêntricos, manipulou e estandardizou todo o resto. Como diria García Lorca, “morre também o mar”.

Movement. Nos Estados Unidos do fim dos anos 1960, extingue-se também a Students for a Democratic Society (SDS), a organização estudantil mais importante da New Left, empenhada na conquista da democracia direta, dos direitos civis, do poder estudantil, na luta contra o autoritarismo acadêmico.

Nos anos 1970, o núcleo duro do *underground* abandona a desencantada falta de empenho *hippie*, a abstração e o imobilismo estudantil, admitindo a esterilidade da não violência em um mundo poroso como aquele dos Estados Unidos. O anticonformismo torna-se contestação mais radical e a contestação se politiza tornando-se *Movement*, com a pretensão de atrair a miríade de grupúsculos e de enzimas para um único rio, conferir-lhe uma estratégia e preparar a sua transformação em partido. Entre 1968 e 1971, o dissenso americano praticamente chegou aos níveis de consciência política que o proletariado inglês havia chegado 150 anos antes, às vésperas do *Manifesto*. “A impressão que se tem”, escreve Maffi, “é a de um esforço gigantesco em se abrir caminho para uma estratégia clara e válida, em colocar uma enorme quantidade de carne no fogo a fim de encontrar aquela minúscula parte necessária à nutrição e à criação, uma queima de energias no ataque desordenado, contínuo, exasperante e desesperado a todos os pilares do sistema”.

Infelizmente, junto a um bom número de adeptos, à rede de comunicação, à experiência de vida, a cultura *hippie* trouxe para o *Movement* também o germe do individualismo, com todo o seu armamento de alucinógenos, zen, cientologia e psiquiatria alternativa. A difusão do movimento comunitário com todo o seu teor solidário e amoroso, dos serviços sociais herdados do mundo *hippie* e da psiquiatria alternativa representam talvez o melhor fruto do *Movement*, mas prevaleceu a incapacidade de inserir as revoltas episódicas em um projeto abrangente de ataque ao sistema que pretendia combater.

O intervalo entre pacifismo e violência se estreita. Mais organizado e mais hábil na guerrilha urbana e sobretudo na guerrilha cultural são os adeptos do *Youth International Party (Yippie!)*, destrutivo e libertário, cujo tipo ideal é descrito por Jerry Robin como “louco filho da puta com os cabelos longos, barbudo, peludo, cuja vida é o teatro, e que cria a todo instante a nova sociedade enquanto destrói a velha”. Em realidade, não foi capaz de fazer nem uma coisa nem outra. Mas exercitou uma eficaz contrainformação sobre aquela que Maffi chama a “bancarrota democrática estadunidense”.

Sobre esse terreno telúrico e fugaz nasce a última metamorfose do *underground*, e talvez a politicamente mais concreta: o *White Panther Party* que, segundo as palavras de Maffi, vive também ele a revolta “dia a dia na nova cultura, na arte, na música, nos jornais, nos livros, nas roupas, nas casas, no modo de deixar crescer os cabelos, de fumar maconha, de fazer amor, de dormir, de comer: o todo fundido em uma única mensagem. Nenhuma distância entre a vida privada e a atividade política”.

Queremos liberdade, justiça, uma economia mundial livre, um planeta limpo, um sistema educativo livre, gritam os *white panthers*. Queremos liberar todas as estruturas do domínio das grandes companhias, queremos livre acesso a todas as informações, queremos a liberdade de todo o povo mantido prisioneiro, queremos a liberdade de todos os prisioneiros de guerra. Queremos um

planeta livre, livres e gratuitos a terra, o alimento, o teto, as roupas, a música, a cultura, os meios de comunicação, a tecnologia, a educação, a assistência médica. Queremos livres os corpos, as pessoas, o tempo e o espaço. Tudo livre e grátis. Para todos.

Como se vê, também nesse enésimo movimento, a *mission* de mudar a ordem social obsoleta para construir em todo o mundo uma maravilhosa ordem alternativa é minada pelo espontaneísmo, pelo individualismo, pela superficialidade pequeno-burguesa, pela falta de um adequado modelo teórico ao qual adequar a ação para alcançar os objetivos.

Todavia, é dessa matriz que nascem o *Women's Liberation Movement*, o *Gay Liberation Front* e a ação de luta dos soldados: movimentos que estimulariam, em todo o Ocidente, as lutas feministas, pacifistas e contra a homofobia. Dessa matriz surgiram a guerrilha cultural anarcodadaísta da *Black Mask* e a mobilização dos subproletários operada pela *Up Against The Wall-Motherfuckers* (mãos pra cima e contra a parede, filhos da puta), decidida a aterrorizar com ações cada vez mais audazes o espírito *liberal* dos americanos de bem.

A luta armada. A organização *Weather Underground* deu vida a uma escalada de atos violentos com fins demonstrativos para então entrar na clandestinidade do terrorismo, com dezenas de atentados entre 1969 e 1970. Sobre sua primeira fase, Andrew Kopkind diz: “Totalmente desorganizado e completamente sem direção, o movimento revolucionário existe não porque seja projetado, mas porque é lógico.” A sua estratégia consistia no apoio às lutas contra o imperialismo americano em áreas como a África ou a América Latina mais do que em uma luta direta, em solo americano, contra o sistema capitalista. “Primeiro exemplo realmente militante e decidido no desconfortante panorama das organizações juvenis brancas radicais”, como o considerou Maffi, *Weatherman* foi um movimento fragmentado, acéfalo, anarcoide, contraditório, com adesões voláteis, condenado por si próprio ao martírio e à esterilidade.

Bem mais robusta, mas também muito mais cruenta, foi a luta do Black Panther Party, nascido em 1966 na Califórnia e logo disseminado em todos os guetos negros da América. Os Black Panther talvez representem a mais séria tentativa feita até agora no mundo de agregar, em uma ação comum antagonista, todo aquele *lumpenproletariat* que até mesmo Marx considerava não recuperável para a luta de classe: mendigos, *dropouts*, marginalizados, presos, sem esperança, desempregados, militares: excluídos de todas as raças, enfiados nas periferias urbanas, nos guetos negros, nas favelas, nas prisões, nos casebres: lugares negligenciados por todos os que se diziam revolucionários, mas considerados pelo Black Panther Party como teatros de guerrilha para a luta contra o capitalismo, finalmente percebido como inimigo comum de todos os condenados da Terra. A reação foi violentíssima: centenas de militantes foram mortos, as mídias burguesas – isto é, quase a totalidade da mídia americana – mobilizaram-se para desferir ataques mentirosos para desacreditar os revolucionários. Sua ação conjunta estava, todavia, já condenada ao insucesso, porque indecisa nas alianças, centrada mais no gueto que na classe, privada de estratégia e tática adequadas, inspirada em incertas referências ideológicas que juntavam Marx e Malcolm X, Lênin e Che Guevara, Mao e Fanon. Também nas lutas urbanas armadas, de certo modo, os Estados Unidos abriram caminho para o terrorismo europeu dos anos 1970 e 80, que, ao contrário, inspirou-se nas análises de classe, mas o conduziu com uma ótica obsoleta do tipo industrial, chegando a resultados práticos igualmente desastrosos.

O modelo holístico

New age. Dizem que, ao escutar o adágio do concerto de Mozart para clarinete e orquestra K 622, Brigitte Bardot disse que aquela música tinha o andamento da respiração. Talvez, sem saber, estivesse expressando alguma coisa de muito próxima à filosofia *new age* e penetrando o mistério que conduz ao seu sucesso.

Em relação aos *beat*, aos *hippies*, aos revolucionários americanos e europeus, bem maiores foram os resultados obtidos por esse movimento que se defrontou com a sociedade pós-industrial com uma contracultura *soft*, leve, fluída, persuasiva e, de certa forma, conivente. O *new age* não ameaçou os pontos vitais do capitalismo – tecnologia, mercado, lucro, sucesso – e por isso evitou-lhe os anátemas. Uma vez que os *new agers* contentam-se em mudar a superestrutura do sistema capitalista sem agredir-lhes a estrutura, isto lhes permitiu se insinuar incólumes em seus meandros, até permear setores como a educação e a saúde, a literatura e a música, a ciência e a religião. São otimistas, gentis, serenos, vestem terno e gravata, limitam-se a acreditar no advento iminente de uma era de iluminação pacífica a que se chegará deixando-se guiar pela própria interioridade e pelos sinais que o movimento se encarrega de decifrar.

Enquanto os Black Panthers descartavam tudo e o *Movement* descartava quase tudo, a *new age* não descarta nada: a artesanidade ingênua e a tecnologia futurística, a ciência ocidental e o misticismo oriental, a solidariedade pacífica de Gandhi e a concorrência previsível dos supermercados, o estupor *hippie*, a esperteza empreendedorista, a comunicação midiática. Tudo junto, suavemente, contrapondo a cultura do “sim” à cultura do “não”. Com o sorriso, o otimismo e uma confiança adolescente no futuro.

New age e *new ager* são contemporâneos ao computador e à internet. Por isso, para definir-lhes os traços, é à internet que se deve recorrer. Segundo Wikipédia, “sob a definição de *new age* são associadas muitas realidades de natureza diversa – simples estilos de vida, filosofias, religiões, terapias, organizações, empresas e assim por diante – caracterizadas por uma abordagem eclética e individual da exploração da espiritualidade. O termo *new age* é também ampla e oficialmente usado para referir-se ao vasto segmento de mercado em que se vendem livros, bens e serviços alternativos ligados a tais visões do mundo”.

Logo a *new age* é um paradigma, um modelo, complexo de teorias, metodologias, técnicas, exemplos práticos e experimentações. Adere perfeitamente aos valores emergentes da cultura pós-moderna: o intelectualismo, o subjetivismo, o esteticismo, o narcisismo, a androgenia, a desestruturação espaço-temporal, a convivialidade, o jogo, a amizade, a doação de sentido, a qualidade de vida. Em suma, a *new age* é uma terceira via entre individualismo e coletivismo, uma visão holística, panteística, harmônica que contempla a unidade orgânica entre indivíduo e cosmo. É um movimento planetário que cria uma ponte entre os conceitos esotéricos de karma e metempsicose que encontramos no Oriente e reencontramos no Woodstock, o comportamento polimorfo inspirado na *metis* que encontramos na Grécia antiga, a ideia liberal do capitalismo europeu e americano, os valores emergentes na sociedade pós-industrial. Um sincretismo picante num molho doce.

Consciência cósmica. “Nós”, escreveu Ferguson, “afirmamos a necessidade de uma nova espiritualidade livre de qualquer isolamento e orientada em direção ao nascimento de uma

consciência planetária”. Além da espiritualidade, a filosofia *new age* é centrada na saúde, na salvação e na abertura em direção aos outros. Considera cada indivíduo como um microcosmo encravado no macrocosmo, toda consciência individual como simples partícula da consciência cósmica, em uma visão global e holística que anula toda distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, entre homens, animais, plantas, rochas, ar, planetas, estrelas, água, oceanos, minerais. Longe do pessimismo rancoroso dos revolucionários e do desencanto absenteísta dos *hippies*, a *new age* promete felicidade, harmonia, perfeição, solidariedade, aceitação, eros no plano individual; não violência, paz, bem-estar, o fim de todo mal no plano social; expansão ilimitada da consciência ao encontro do verdadeiro *self*, com Deus e com o cosmo no plano religioso.

O seu aparato filosófico, feito de transcendência, meditação e reencarnação, medicina alternativa, ambientalismo e espiritualismo, teosofia, alquimia e astrologia, xamanismo e transe, êxtase e possessão, vai até o mistério dos círculos das plantações, dos ufo, dos seres vivos em outras dimensões. Com dois conceitos – abordagem eclética e exploração da espiritualidade – leva-nos ao coração do tao e do zen-budismo, em que o movimento *new age*, cansado também ele do sonho americano, funda as próprias raízes, obtendo aquele *mood* reconfortante com que substituir a deriva dos *hipsters*, dos *beatniks* e dos *beats*.

Tal como para o budismo, também para as teorias *new age* a morte não marca o fim de tudo, mas representa a passagem para uma nova dimensão. Durante essa passagem se atravessa uma fase de quase morte, presta-se serviço de guia aos outros seres vivos e se recebe a necessária educação para reencarnar. A reencarnação representa o modo com que cada indivíduo ajuda todo o universo a alcançar dimensões superiores.

“O que surpreende”, escreve Berzano em seu livro *New Age*, “é que muitas dessas crenças, práticas e comportamentos assumam e se apresentem como formas religiosas (meditação, oração, retiros de silêncio, rituais), enquanto os seus objetivos são seculares (saúde, bem-estar psicofísico, serenidade, sucesso, harmonia interior”.

Astrostória e conspiração aquariana. Na construção do paradigma *new age*, contribuíram a teosofia britânica de Alice Bailey, os sensitivos americanos de Edgar Cayce, o *Harmonic Convergence* do Arizona, as pesquisas espirituais de Shirley MacLaine expressas na minissérie televisiva *Out on a Limb*, e também livros como *A profecia celestina* de James Redfield, *Mensagem do outro lado do mundo* de Marlo Morgan, *A Course in Miracles* [Um curso de milagres] de Helen Schucman, que encontrou particular simpatia até mesmo junto a algumas igrejas cristãs.

No Brasil, o candomblé ofereceu à *new age* a vertente africana e Paulo Coelho forneceu ricamente livros e aforismos, a começar com *O alquimista*, a obra que o tornou famoso em todo o mundo.

Os ingredientes dessa *soupe sans viande* são enumerados com zelo por Luigi Berzano no livro já citado. Talvez uma primeira forma desse movimento, ao contrário do que geralmente se crê, não nasceu nos Estados Unidos, mas na Europa, como “astrostória”, isto é como costela da teosofia moderna segundo a qual tudo acontece por influxo externo dos astros, com respectiva espera messiânica por uma nova era.

Segundo os primeiros *new agers* europeus, toda era astrológica dura cerca de 2.150 anos: a de Peixes começou no ano primeiro da nossa era cristã; a de Aquário está recém-iniciada ou está por

começar. É portanto o momento propício para facilitar o futuro transformando cada um de nós em um canal de luz espiritual, guiado pela linguagem das estrelas.

Enquanto essa primeira forma de *new age* amadurecia na Europa, nos Estados Unidos evoluía uma segunda forma que se autodefinia como “novo paradigma”, como conspiração aquariana, e se religava às religiões monoteístas, às filosofias orientais, às tradições pré-cristãs e às heresias medievais, contrapondo ao racionalismo iluminista um panteísmo romântico. Para termos um perfil, quase um evangelho, desse novo paradigma holístico, ecológico e espiritual, que pretende projetar sua sombra sobre todas essas ciências e sobre toda a cotidianidade, é necessário ler *A conspiração aquariana*, publicado por Marilyn Ferguson em 1980. Para termos, ao contrário, maiores informações acerca das bases científicas dessa suave conspiração, é necessário ler os textos do físico austríaco Fritjof Capra. Em 1975, ele publicou *O tao da física*, um livro que se tornaria best-seller mundial, em que indicava uma série de surpreendentes afinidades entre a física ocidental e as filosofias orientais, pelas quais o universo não seria nada mais que uma única inteligência universal composta não de matéria, mas de ondas e de vibrações, em que conflui o todo.

Inspirando-se em *A estrutura das revoluções científicas*, de Thomas Kuhn, Capra invocava o novo paradigma para explicar o mundo atual e as suas novidades. Sobre essa exigência imprescindível ele retornaria mais tarde, em 1982, com *O ponto de mutação*.

Quase contemporâneo é o nascimento, próximo a 1962, dos dois primeiros centros de cultura *new age*: o de Findhorn na Escócia e o de Esalen na Califórnia (leia-se o basilar *Esalen. America and the Religion of No Religion* [Esalen: América e a religião da não religião] publicado por Jeffrey J. Kripal em 2007). Esalen dedica-se ao crescimento pessoal, à meditação, às mensagens, à ioga, à psicologia, à ecologia e à espiritualidade através de workshops, seminários, laboratórios.

A filosofia de Findhorn se baseava na descoberta do próprio eu e da sua essência divina, além da relação mística com a natureza através do cultivo amoroso de hortas e jardins. Ao contrário, de Esalen – onde trabalharam estudiosos do calibre de Abraham Maslow, Gregory Bateson, Michael Murphy, Carl Rogers, Aldous Huxley, Susan Sontag, Arnold J. Toynbee, James Hillman – partiu o *Human Potential Movement*, o mais conhecido entre todas as redes *new age*.

Desde então, os centros culturais multiplicaram-se em todo o planeta, conquistando milhões de pessoas, prevalentemente de classe média, incluídos os executivos e os empreendedores. Esses centros vão das comunidades propriamente ditas em que foi abolida a propriedade privada, às comunidades em que todo membro conserva a própria autonomia econômica. Em ambos os casos, a participação é subordinada à atividade formativa baseada em tolerância, meditação e ecologia profunda.

Indivíduo total e network. Cada indivíduo tem origem divina e um preciso escopo próprio nessa Terra. É dotado de karma e deve construir o itinerário para seu próprio “retorno para casa”, liberando suas energias latentes, servindo-se da própria intuição, das técnicas de ioga e das práticas de mantras, da própria experiência interior e de guias facilitadores como os anjos, arcanjos, seres extraterrestres, curandeiros e gurus.

O *new ager* é um “indivíduo total” que pode se identificar com qualquer ser, animado ou inanimado; pode entrar em contato direto com Deus e seus atos têm sempre uma dimensão espiritual. A sua sensibilidade pode ser apurada e refinada através de técnicas respiratórias, medicina e remédios brandos, ginástica, psicotécnica, meditação, hipnose, espiritismo, recorrendo

a objetos específicos como pêndulos, tarôs, amuletos, pedras e cristais.

Tudo que ocorre no universo tem um porquê, um significado espiritual e uma finalidade. Para compreender a si mesmo, assim como para compreender o universo, o *new ager* tem instrumentos preciosos como a introspecção, a ioga e as práticas orientais, a que se acrescentam as mensagens ocultas nas pirâmides egípcias e maias, nas pedras do Stonehenge ou nos Nuraghes da Sardenha. O caminho individual é facilitado pela recuperação e pela valorização das formas femininas de espiritualidade.

Segundo seu próprio discernimento, todo *new ager* pode acreditar nas fábulas, nos duendes, nos mundos perdidos, nos médiuns. Não deve jamais se considerar possuidor único de verdades absolutas e deve sempre inclinar-se à dimensão divina presente em todos os outros. Todos devem aprender a lição do amor.

Toda relação com os outros esconde dificuldades que precisam ser superadas, buscando os próprios pontos fracos, ajudando o próximo e, desse modo, acelerando o crescimento total.

Pode-se aderir ao movimento de três modos diferentes: o mais completo, a “corrente quente”, consiste em viver de forma estável em uma comunidade; o mediano consiste em simpatizar com o movimento e participar salutarmente de seus eventos; o modo mais brando, a “corrente fria”, consiste em adquirir produtos New Age nos supermercados e manter-se informado sobre as atividades pelas mídias de massa. A produção e a venda de produtos musicais, editoriais, midiáticos, de cristais milagrosos, talismãs, amuletos, horóscopos, técnicas diagnósticas, terapêuticas, respiratórias, divinatórias é sempre imponente e articulada por empresas e em centros autogeridos, cooperativas de produção e consumo, verdadeiras empresas capitalistas.

No plano organizativo, todos os portadores de uma mesma exigência constituem um network quase místico, que se mantém coligado a outros network flutuantes, múltiplos, invisíveis, dando vida ao network policêntrico que é exatamente a *new age*, empenhada de modo não competitivo na transformação social através da distribuição do poder.

Todos os autores, grupos e filões *new age* têm o olhar voltado para o mitificado Oriente, onde filosofias, religiões, ritos e costumes são mais arejados e permissivos que os ocidentais: sexófobos, estressados pela corrida em busca do sucesso e pela competitividade sem limites.

Críticas. Não obstante o carisma de personalidades como o jesuíta Teilhard de Chardin e Sri Aurobindo, não obstante as contribuições científicas de Fritjof Capra e de Gregory Bateson, a *new age* não alcançou credibilidade entre o público mais sério e desconfiado. Boa parte da ciência ocidental, cética em relação às ideias *new age*, refuta a parapsicologia e a medicina holística, nega a validade da intuição sem demonstração, considera impossível convergir ciência e espiritualidade, reflexão e sonho.

As críticas à *new age*, em vez de se abrandarem, cresceram com o tempo: negócio mais que espiritualismo, falta de disciplina intelectual, superficial vacuidade, excessiva fê em gurus pouco confiáveis, materialismo camuflado por religiosidade orientalizante, demasiado erotismo, exploração da fragilidade alheia. Sobretudo pareceu menos justificável a contradição interna entre a aspiração à espiritualidade e o negócio das empresas New Age.

Os tradicionalistas atribuem à *new age* e aos *new agers* a falta de um paradigma suficientemente científico, o vício de tomar de empréstimo excessiva e superficialmente as religiões orientais, o pecado mortal de serem heréticos, imorais e racistas, a falta de um livro sagrado e de uma tradição

consolidada a que apelar, a presunção de instaurar uma relação direta com o Deus-cosmo sem o intermédio de sacerdotes e hierarquias, a superficialidade de uma visão relativista da existência e da verdade. Muitos expoentes religiosos do hinduísmo, do budismo, do taoísmo e muitas escolas ortodoxas de religiões orientais na Índia e na China sustentam que o movimento *new age* não compreendeu ou transviou as suas fontes e distorceu as suas ideias fundamentais.

Contemporaneamente, foi-se reduzindo a fé na iminente chegada de uma nova era justa, feliz, fraterna e pacífica, de modo que uma Next Age vai substituindo o movimento tradicional, salvando-lhe alguns aspectos como a dimensão individual, as melhores conquistas da medicina holística, dieta vegetariana, o pacifismo, a tolerância religiosa e racial, uma cautelosa abertura às filosofias orientais, as técnicas de respiração e relaxamento.

New Global

Irrequietos globais. Com o seu verdadeiro nome, Miguel Adolfo Correia da Rocha graduou-se e trabalhou como dentista; com o pseudônimo Miguel Torga foi poeta, romancista, ensaísta e dramaturgo. Nascido e morto em Portugal (1907-1995), Torga viveu também no Brasil, onde trabalhou nas plantações de café, foi vaqueiro e caçador de serpentes. A sua obra tem uma extensão universal. Ninguém além dele compreendeu o jogo cruel entre local e global; ninguém além dele soube sintetizá-lo em tão poucas palavras: “O universal é o local com as paredes.”

Em nível virtual, a televisão e a internet derrubaram todas as paredes, e cada um de nós – uns mais, outros menos – tornou-se universal. Alguns operadores financeiros (pense-se em Soros) o são porque se mantêm conectados em tempo real a todos os mercados do mundo; alguns *globetrotter* por natureza (pense-se em Chatwin) o são porque estão sempre tomados pela inquietação que os leva a partir novamente tão logo chegam a uma meta intermediária da sua viagem infinita; alguns cientistas (pense-se no projeto Genoma) o são porque seus laboratórios operam em rede com outros laboratórios espalhados em todo o mundo. Há nômades que rodam o planeta com o corpo, outros, com a mente, outros ainda, com tudo de si; há quem parta para fugir de um lugar ingrato, há quem parta para encontrar um lugar feliz; há quem parta para procurar um trabalho, há quem parta para nunca mais encontrar trabalho.

Arianna Dagnino, que a todos esses irrequietos globais dedicou um ensaio de indiscutível beleza (*Nuovi nomadi*, 1996), se esmera em oferecer um rico elenco: do fornecedor de conteúdos, que filtra as informações para extrair-lhes o sumo, ao *peace-keeper* que tem a vocação para manter a paz entre os homens e o profissionalismo para consegui-lo, ao neoetnólogo que deverá investigar a antropologia inédita de um mundo onde os seres humanos convivem com seres mutantes como semirrobôs, andróides e ciborgues humanizados, ao digiterapeuta que deverá cuidar de psicoses oriundas do confronto de pacientes lentos por natureza com os computadores, velozes desde sua concepção.

O preço da errância. Mas a esses nômades globais por escolha vão se juntando os nômades globais por nascimento, os cidadãos do mundo, principalmente os muito jovens, que desde a sua concepção cresceram sem os muros físicos de que fala Torga, isto é, sem barreiras alfandegárias, linguísticas, jurídicas, culturais. Arbitrariamente os chamou *new global*. Filhos de jornalistas, diplomatas, artistas, apátridas, imigrantes, militares de profissão, executivos de multinacionais,

consultores empresariais, expatriados, têm pais que falam várias línguas, foram desde o nascimento carregados de um continente a outro, de uma escola a outra, de uma universidade a outra, de um círculo de amigos a outro círculo de amigos com línguas, religião e cor de pele diferentes.

O jornalista italiano Federico Rampini, enviado especial à França, Califórnia, China, Nova York, dedicou o seu livro *Occidente Estremo*: “A Stefania que dessa vida de nômade conhece o preço”.

Mas que preço pagam as tantas Stefanias do mundo pós-industrial? Quem se sente melhor? Os jovens educados na estabilidade e no sedentarismo geográfico, social, político, religioso, econômico, racial, linguístico, profissional, ou os educados para o nomadismo, a independência, a flexibilidade, a adaptação, a pluralidade cambiante de panoramas geográficos e antropológicos? Será que estamos certos em supor que o preço pago por Stefania é mais alto que o preço pago por um seu coetâneo que, nascido e criado em certo lugar, nesse lugar morrerá?

Segundo Arianna Dagnino, todos esses “grandes atravessadores de fronteiras – multimidiáticos, multiétnicas e multiculturais – são a primeira evidente expressão de mudança notável... da estabilidade à mobilidade, do conservadorismo tranquilizador à incerteza desagregadora, do controle centralizado à descentralização total, do dirigismo burocrático à flexibilidade”, capazes de “adaptar-se a um novo mundo onde, já e para sempre, não estão mais disponíveis nenhum centro, nenhuma direção, nenhum ponto permanentemente e estável de referência”.

Obrigados à errância geográfica, os *new global* transformam o cosmopolitismo, a velocidade, a flexibilidade, em errância psicológica, em hábito mental, em sapiência das comparações entre mundos diversos, em comportamento ao mesmo tempo crítico e tolerante, consumista nos desejos e nas ideias, frequentemente econômico no uso dos recursos.

Já na antiquíssima Mesopotâmia, os sedentários se ligavam a um lugar e cultivavam um campo, os nômades se ligavam a um itinerário e observavam os astros. Ninguém mais que esses nômades urbanos sabe que o mundo pós-industrial tem necessidade de mapas, modelos, itinerários, de estrelas polares em que ancorar sua inquietação, assim como os nômades do deserto têm os oásis, os *suk* e os caravançaras.

Judeus, ciganos, new global. Diz-se que os judeus se sentem estrangeiros onde quer que estejam, e os ciganos onde quer que estejam sentem-se em casa. Os novos nômades acumulam ambas as sensações: estrangeiros e autóctones em todo lugar, porque cada um deles é a *summa* de todas as culturas que atravessou e que se acumularam em seu currículo.

Diferentemente de quem viaja para concluir certo negócio ou aprender certa língua, ou visitar certo monumento, e depois voltar para casa, os *new global* se estabelecem sistematicamente em um lugar para ali viver um inteiro segmento da sua vida, antes que a vida os leve a transferir-se para outro lugar, de mala e cuia. Diferentemente de Ulisses, que não tem uma Ítaca para onde voltar, mas muitas cidades muradas para conquistar, cada uma delas escolhidas por uma rápida decisão ou por uma necessidade prudente de experimentar.

Esses novos nômades nada têm a ver com os aventureiros de profissão em busca de cidades abertas, ou com os evasores em busca de paraísos fiscais, ou com os missionários em busca de almas para converter: o seu cosmopolitismo não nasce da necessidade de fugir ou de fraudar, de condenar ou salvar sua alma. Nasce do fato de que nunca foram sedentários e não sabem o que significa sê-lo. Nunca tiveram um telefone fixo; seu e-mail e seu perfil no Facebook são bem mais estáveis que o endereço de suas casas; o seu inglês não é o de Eton mas o dos aeroportos; a sua

cultura não é a unirracial da antiga Jerusalém, mas a mestiça do Rio de Janeiro.

Não se trata de nômades da mente, imaginativos que superam as fronteiras só com voos fantasiosos como fez Salgari ao escrever sobre a Índia e Bengala sem nunca ter saído de sua casa; e nem se trata de apaixonados por viagens, que esperam as férias para fazer excursões a lugares distantes; nem se trata de membros de tribos *hippies*, *neo-hippies*, raves, *cyberpunks* e *travellers*, fechadas cada uma delas em seu recinto de linguagens e de músicas, em rede com outras tribos irmãs. Trata-se de pessoas que já nasceram sem muros e sem fronteiras, que sequer sabem como é viver em um só lugar, falando só uma língua, frequentando a mesma paróquia desde o batismo e a mesma escola até o fim do ensino básico.

Se a elas acrescentarmos todas as outras formas de nomadismo cultural que, rejeitando os recintos burgueses, procuram, ao contrário, “uma rede comunidades abertas, fluidas, flexíveis, em que homens e ideias possam mover-se segundo o princípio dos vasos comunicantes, em perpétua osmose entre o dentro e o fora”, então se prefigura a sociedade que nos espera, em que o mundo se tornou realmente uma única aldeia. E nem tão grande, se confrontada com outros planetas da nossa galáxia.

O *new global*, cosmopolita e pós-industrial, nascido sem muro ao seu redor, extrai da sua experiência múltipla uma rejeição natural às hierarquias rígidas, aos obstáculos intelectuais, às especializações definitivas; e uma inclinação à tolerância, à inclusão, ao respeito às zonas francas, à interdisciplinaridade, aos sistemas de conhecimento a que convergem as esferas racional e emotiva. As novas tecnologias e os network dos quais o nosso nômade participa têm elasticidade suficiente para lhe permitir conjugar sedentarismo e nomadismo, *suk* virtual onde se encontra com seus colegas por meio dos bit e *suk* real onde recupera a gestualidade, a oralidade, o aspecto físico da convivência tradicional.

O pássaro e a pena. Em suma, Stefania ganhou ou perdeu nascendo *new global*? Ser primícias é sempre um risco e, como dizia Cesare Pavese, “muitos campanários significa nenhum campanário”. A falta de um lugar – do lugar – onde sentir-se radicado pode se traduzir em senso de perda, insegurança, instabilidade emotiva. Mas quem não tem país, nunca está expatriado, socializa facilmente, consegue manter amizades sólidas mesmo com pessoas com quem não se encontra fisicamente há muito tempo. Quem nasce *new global* tem a afortunada intolerância natural a tudo que é burocrático, estagnante, angustiante; refuta os preconceitos, os extremismos, as seitas, os clãs, os grupos fechados. Trabalha bem em time, sabe autogerir o próprio trabalho, sabe teletrabalhar. Adere naturalmente, suavemente, a tudo o que é novo, vasto, dinâmico. Tende à cooperação mais que à concorrência, à emulação mais que à competitividade. Está sempre curioso, pronto a aprender, disposto a mudar de rumos, aberto aos mistérios. Acolhe as inovações científicas e tecnológicas sem tornar-se escravo delas. É leve, mas consciente e objetivo, fazendo seu, mesmo sem conhecer, o pensamento de Paul Valéry: “Il faut être léger comme l’oiseau et non comme la plume” [É preciso ser leve como um pássaro, não como uma pluma]. Para não ficar à mercê das correntes, para ser senhor de seu próprio itinerário, são necessárias autodisciplina, capacidade de perceber e respeitar as leis morais dentro de si, sensibilidade para se comover contemplando o céu estrelado. É necessário o gosto pela harmonia do mundo, que consegue, há milhares de milênios, mudar sem sair de sua órbita. Porque, como dizia Heráclito, “é na mudança que as coisas repousam”.

Não podemos deixar de nos considerar pós-industriais

Para examinar os modelos passados, como o clássico ou o iluminista, foi preciso usar o espelho retrovisor. A sociedade pós-industrial, ao contrário, é aquela em que estamos imersos aqui e agora, total e cotidianamente. Trata-se por isso de escolher, no magma do presente, o que convém acompanhar e o que convém esconjurar.

O planeta continua a crescer demograficamente em proporção geométrica, enquanto os recursos, quando ainda crescem, fazem-no em proporção aritmética. Apesar de, em números absolutos, estarem aumentando tanto os pobres quanto os ricos, está ocorrendo no mundo a mais imponente redistribuição da riqueza que jamais aconteceu na história humana. Pensemos só na China: em 1981, o percentual das pessoas que viviam com menos de 1 dólar ao dia era equivalente a 84%; em 2010, o percentual da população que dispõe de menos de 1,25 dólar ao dia reduziu-se a 10%. Se, além disso, considerarmos a população mundial, descobriremos que em 1990, 43% (quase 2 bilhões de pessoas) viviam com menos de 1 dólar por dia; vinte anos depois, em 2010, “apenas” 21% (cerca de 1,1 bilhão de pessoas) viviam com menos de 1,25 dólar.

Nesse grande embaralhar das cartas, os jogos se tornam cada vez mais caóticos. Os movimentos culturais colocam em dúvida todo o primado industrial da esfera econômica, desafiando os defensores do crescimento infinito com a proposta de um decrescimento sereno. Mas a realização dessa proposta imporia aos países ricos a redução programada do PIB, aprendendo a trabalhar menos, impondo aos países pobres a autoeducação para um crescimento equilibrado, aprendendo a trabalhar melhor.

Já o advento da sociedade pós-industrial obriga os países ricos a valorizar o tempo livre crescente, desvinculando-o do estereótipo do ócio como pai dos vícios, induzindo-os a fazer conviver um número cada vez menor de executivos além de uma massa crescente de desempregados. Disso deriva a necessidade de redistribuir, ao lado da riqueza, também o trabalho, o poder, o saber, as oportunidades e as tutelas. Programa irrealista se não passar pela luta de classes, que se tornou difícil pela negação totalmente ideológica da própria existência das classes.

Diferentemente da sociedade industrial, a sociedade pós-industrial conseguiu evitar as guerras mundiais, substituindo-a por movimentos globais, muito menos cruentos. Como demonstra o ensaio de Steven Pinker, *The better angels of our nature: Why violence has declined* [Os melhores anjos da nossa natureza: por que a violência declinou], as décadas que estamos vivendo são os anos mais pacíficos graças à drástica diminuição não apenas das guerras e dos genocídios, mas também de homicídios, violências e discriminações.

A sociedade pós-industrial conseguiu conquistar para a democracia um número crescente de países; ofereceu ao homem a dimensão nova da virtualidade, dotando-o de próteses tecnológicas tão portentosas quanto baratas; conseguiu tornar os habitantes da Terra mais sensíveis em relação às condições ecológicas do planeta; conseguiu tornar desgastadas as certezas industriais da eficiência, do consumismo, do trabalho como dever onívoro, do sucesso como imperativo categórico, insinuando a dúvida sobre a sua efetiva capacidade de contribuir para a felicidade. Enquanto Bob Dylan cantava: “Não dê nunca a ninguém, na vida, cem por cento de si próprio. Nunca”, o executivo Furio Colombo, então presidente da Fiat-EUA, intitulava um seu livro *Carriera: vale una vita?* [Carreira: vale uma vida?]. E a resposta era não.

Nesse ponto, a sociedade pós-industrial nos impõe não repetir experiências que no passado foram dolorosas, mas talvez inevitáveis, e que hoje resultariam apenas dolorosas: “Dois terços da humanidade”, escreve Illich no seu livro sobre a convivialidade, “podem ainda evitar passar pela era industrial se escolherem desde já um modo de produção baseado em um equilíbrio pós-industrial, o mesmo que as nações hiperindustrializadas estão sendo obrigadas a fazer sob a ameaça do caos”.

Mas para programar o equilíbrio sereno, é necessário um “modelo” de sociedade em que inspirar a ação política, as relações econômicas, os comportamentos pessoais. Daí a necessidade de preencher o vazio deixado por uma parte dos intelectuais: em um mundo dominado pelos cientistas e pelos economistas, faltou a contribuição dos sociólogos e dos humanistas, dos quais dependem muitos instrumentos conceituais para decifrar o mundo e para dirigi-lo.

O futuro chegou

O MODELO

brasileiro

O Brasil não é para principiantes. **Tom Jobim**

Nutre a mente somente o que a alegra. **Santo Agostinho**

Veias abertas

Um ato criativo e generoso. Em 1930, Jorge Amado, aos 18 anos, escreveu *O país do carnaval*, um romance que se inicia com expoentes da próspera burguesia brasileira em conversa frívola sobre o destino do país:

O senador, com o prestígio que lhe dava a posição, resumiu toda a conversa:

– É o país de mais futuro do mundo!

– Perfeitamente! – falou um rapaz que chegara no momento. – O senhor acaba de definir o Brasil. (O senhor sorriu raivoso.) O Brasil é o país verde por excelência. Futuroso, esperançoso... Nunca passou disso... Vocês, brasileiros, velhos que já foram rapazes que são a *esperança da Pátria*, sonham o futuro. “Dentro de cem anos o Brasil será o primeiro país do mundo.” Garanto que aquele detestável cronista Pero Vaz Caminha teve essa mesma frase ao achar Cabral, por um acaso, o país que viera expressamente descobrir.

Onze anos depois, em 1941, o escritor austríaco Stefan Zweig retomou o conceito de Jorge Amado e transformou seu tom irônico em profético, com um livro intitulado exatamente *Brasil, um país do futuro*. Zweig escreveu enquanto toda a Europa, queimando em uma guerra fratricida, aparecia como a antítese do Brasil, paraíso de pacífica convivência.

Entre 1964 e 1984, por vinte anos, o Brasil, oprimido por uma ditadura militar apoiada pelos Estados Unidos, ouviu repetidas vezes a frase: “O Brasil é o país do futuro”. Como disse um autor de cujo nome não me recordo, “o certo é que os militares não inventaram o mito da aproximação de um futuro brilhante, mas simplesmente readaptaram uma crença profundamente enraizada no imaginário brasileiro”. Segundo Gilberto Freyre, essa máxima “é uma ideia vulgar, uma espécie de intuição popular atrelada ao imaginário social ou ao somatório de crenças e imagens que o Brasil tem de si mesmo”. Affonso Romano de Sant’Anna também já ironizou sobre o assunto com um poema intitulado “Que país é este?”, que termina com a seguinte estrofe: “Há 500 anos propalamos:/ este é o país do futuro, /antes tarde do que nunca, /mais vale quem Deus ajuda/ e a Europa ainda se curva.”

Todavia, tal máxima revelou-se profética: o Brasil democrático de hoje demonstra que o seu futuro chegou, e não só pelo fato de ter um alto percentual de população jovem, mas também porque é uma das poucas democracias do planeta cujo PIB cresce há trinta anos, cujas distâncias sociais diminuem, a qualidade de vida melhora e a alternância no poder é assegurada por eleições democráticas regulares. É o único grande país que não trava guerras com nenhum outro nem quer dominar nenhuma nação. É a única economia na qual, por oito anos, um presidente sociólogo incrementou a riqueza nacional e por outros oito anos um presidente sindicalista tratou de redistribuí-la.

Primeiro a Europa e depois os Estados Unidos acreditaram possuir o modelo vencedor e, por causa dele, defenderam ter o direito de colonizar o mundo todo, apropriando-se dos recursos alheios. Os imperadores com seus exércitos, o cristianismo com seus missionários, o Iluminismo com seus filósofos, o liberalismo com seus economistas, o comunismo com seus ideólogos e a doutrina empresarial com seus gurus teorizaram, cada qual a seu turno, sua própria superioridade e a partir disso criaram um modelo para impor ao planeta Terra. Impor com as armas, com a fê, com as mercadorias, com a moeda, com as bolsas, com a mídia e com a cultura.

Enquanto isso, o Brasil submeteu-se e, de certa forma, aceitou o modelo europeu por 450 anos e

depois o americano por cinquenta anos. Mas isso não o impediu de cultivar seu próprio caráter, feito – como explicam os antropólogos locais – de miscigenação, sincretismo, alegria, sensualidade, simpatia, acolhimento, solidariedade, esperança e beleza. E, assim, quase sem dar-se conta, sem teorizá-lo, sem exibi-lo, construiu na prática um modelo de extraordinária vitalidade, pedaço a pedaço, como se fosse uma preciosa favela assinada por Oscar Niemeyer. Já em 1941, Stefan Zweig deu-se conta desse modelo e de sua possível função salvadora para o Ocidente: “Se a civilização do nosso velho mundo sucumbir numa luta suicida, sabemos que no Brasil está em formação uma nova civilização pronta a tornar real, mais uma vez, tudo aquilo que nós – das mais nobres gerações – em vão desejamos e sonhamos: uma civilização humana e pacífica.”

Essa civilização, que o Brasil criou para si mesmo a partir de sua natureza generosa e de sua história dolorosa, agora espera para ser oferecida ao resto do mundo, que dela necessita. Darcy Ribeiro (1922-1997), um dos maiores intelectuais brasileiros, considerava que tal projeto poderia ser útil somente aos países pobres: “O mundo subdesenvolvido tem os olhos postos em nós. Espera do Brasil alguma solução para nossos problemas comuns... Nós, e só nós, brasileiros, podemos definir esse projeto do Brasil que queremos ser.”

Atualmente, o chamado Terceiro Mundo é pobre de riqueza, e o Primeiro Mundo é pobre de esperança. O modelo brasileiro é rico de sugestões para ambos. Seu modelo espera somente ser mais conceitualizado, ser explicitado e oferecido ao mundo pelos intelectuais brasileiros, assim como já tentaram fazer no século XX Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro e outros grandes inventores do Brasil; ou como já haviam feito, no curso dos séculos, Platão e Aristóteles para o modelo clássico, Santo Agostinho e Gregório Magno para o modelo católico, Leonardo da Vinci e Maquiavel para o modelo renascentista, Voltaire e Diderot para o modelo iluminista, Thomas Jefferson e Benjamin Franklin para o modelo norte-americano.

Elaborar um modelo e oferecê-lo ao mundo não é um ato de soberba, mas de generosidade. É um ato criativo que requer mentes humanas capazes de observar do alto, qual pássaro em voo, os destinos da humanidade. Um ato criativo que retoma a ousada modéstia de Ismael Nery, o jovem mestiço no qual se misturava cultura índia, africana e holandesa e que amava dizer: “Não quero ser Deus por orgulho... Quero ser Deus por necessidade, por vocação.”

Na sequência, tentei sintetizar os materiais históricos e sociológicos que podem ser valorizados para desenhar o modelo brasileiro. Trata-se de um patrimônio imenso de livros, pesquisas, reportagens, monumentos, quadros, filmes, fotografias, além de lugares e objetos que cobrem o arco de muitos séculos plenos de obras e dias, de descobertas e invenções. Por questão de síntese, tive de fazer escolhas que, provavelmente, descontentarão tanto os brasileiros, para os quais este capítulo parecerá cheio de notícias já conhecidas, como os não brasileiros, para os quais parecerá carente de informações essenciais.

As passagens sobre as quais me detive são, na minha opinião, as mais significativas para os propósitos de um modelo brasileiro ainda a ser definido e sobre o qual somente os intelectuais brasileiros teriam condições de escrever. Em particular, tentei enquadrar o Brasil no contexto da América Latina; chamar a atenção para passagens essenciais da história brasileira; descrever aquelas que Darcy Ribeiro chamaria “matrizes” indígenas, portuguesas, africanas e mundiais do povo brasileiro; listar as especificidades sociológicas desse “povo novo”; sintetizar as ideias de cinco dentre os muitos “pensadores que inventaram o Brasil” assim definidos por Fernando Henrique Cardoso (Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Stefan Zweig, Caio Prado Jr.,

Darcy Ribeiro); oferecer ao leitor os dados estatísticos essenciais do Brasil de hoje; relatar oito experiências escolhidas entre tantas contestações coletivas com que os brasileiros confrontaram o poder direta ou indiretamente (carnaval, modernismo, antropofagia, tropicalismo, sincretismo religioso, Teologia da Libertação, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, manifestações de 2013); delinear os traços essenciais da “cara brasileira”.

O que me revela a América Latina. Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio – o primeiro a localizar o estuário do rio Amazonas e alcançar o Cabo de Santo Agostinho –, Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral – que chegou a Porto Seguro no estado da Bahia em 22 de abril de 1500 –, Fernão de Magalhães, Francisco Pizarro, Hernán Cortés e dezenas de outros grandes e pequenos conquistadores perscrutaram o continente sul-americano para tomar posse de territórios, metais preciosos, plantações, corpos e bens dos indígenas, enquanto os missionários franciscanos, beneditinos, mercedários, carmelitas e jesuítas vinham tomar posse de suas almas.

Nas terras inexploradas, Colombo acreditava que encontraria homens com cauda e focinho de cachorro, enquanto outros estavam convencidos de que veriam indígenas monstruosos. Na realidade, com base em seus próprios testemunhos, encontraram povos gentis assim como açúcar, noz-moscada, pimenta, canela, alho, cebola, batata, tomate, café e especiarias; encontraram prata e ouro, algodão e cacau para levar de volta à pátria e escravos para empregar em plantações, minas e manufaturas.

Venho à América Latina, sobretudo ao Brasil, várias vezes por ano, há quase trinta anos. Desenvolvi um sentimento por essa terra que não conseguia esclarecer nem mesmo para mim, até que li a poderosa *Memória do fogo* (1982-1986) do uruguaio Eduardo Galeano: uma daquelas grandes obras de sociologia e literatura que “despertam a consciência, reúnem pessoas, interpretam, explicam, denunciam, documentam e provocam mudanças”, como disse Isabel Allende no prefácio de outra obra-prima de Galeano, *As veias abertas da América Latina* (1970-1994).

Em *Memória do fogo*, Galeano afirma: “Imaginei que a América Latina fosse uma mulher e que me confessasse ao ouvido os seus segredos, os atos de amor e as violências sofridas que a forjaram.” Assim, entendi como aproximar-me desta terra deliciosa, sem interrogá-la, compreendendo que ela mesma decidiria se e quando confiaria algum pensamento seu a mim. Sendo europeu, não posso pretender obter confidências afetuosas e explícitas como aquelas reservadas a Galeano, seu filho legítimo, uma vez que parte distante do meu bem-estar provavelmente deriva das muitas violências que meus antepassados europeus lhe infligiram. Posso somente imaginar o que me sussurraria esta mulher latina com sua graça decorosa.

Talvez me lembrasse que as obras-primas dos ourives florentinos, e quem sabe até o célebre saleiro de Benvenuto Cellini, foram cunhadas com o ouro das obras-primas de ourives mexicanos e peruanos, que as tripulações de Cortéz e Pizarro barbaramente reduziam a lingotes para contrabandear.

Talvez me lembrasse que em três séculos as minas de Cerro Rico em Potosí engoliram oito milhões de indígenas obrigados a trabalhar como mineradores; que dentre aqueles oito milhões havia centenas de arquitetos, escultores, engenheiros, astrônomos e matemáticos degradados a nível de gado humano.

Poderia lembrar que os livres foram reduzidos à escravidão e sacrificados para abarrotar com toneladas de prata os bancos italianos e a pirataria inglesa, motivo pelo qual a renda per capita da

Itália e da Inglaterra é hoje 36 vezes maior do que a da Bolívia.

Poderia lembrar que muitas mulheres bolivianas preferiam matar os próprios filhos a permitir que fossem escravizados nas minas.

Poderia me contar que a Pizarro bastaram 180 soldados e 37 cavalos para conquistar Cajamarca, e a Cortéz, 508 soldados, dezesseis cavalos e dez canhões para tomar posse de Vera Cruz.

Poderia me dizer que a varíola, o tifo, a sífilis, a cárie e o tracoma trazidos pelos europeus geraram contaminação, exterminando mais da metade da população indígena, desprovida de defesas imunitárias.

Poderia me contar que, entre 1503 e 1660, só os navios espanhóis que atracaram em Sevilha, provenientes da América Latina, descarregaram 185 toneladas de ouro e 16 mil toneladas de prata.

Poderia lembrar que, em um século e meio, os 80 milhões de astecas, incas e maias foram reduzidos a 3,5 milhões, enquanto em outras regiões 2 milhões de índios foram reduzidos a 4 mil famílias.

Quem sabe me contasse, com antigo horror, a sorte reservada a qualquer um que se rebelasse: os sacerdotes mexicanos Miguel Hidalgo e José María Morelos foram fuzilados por incitar os pobres à revolta; o cacique Túpac Amaru, descendente direto dos imperadores incas, incentivou uma grande rebelião, decretou a libertação dos escravos e, feito prisioneiro, foi entregue aos magistrados do rei, que o torturaram na praça de Cuzco com a mulher e os filhos, cortaram-lhe a língua, prenderam pernas e braços a quatro cavalos – que não conseguiram esquartejá-lo –, decapitaram-no e mandaram a cabeça para Tinta, um braço para Tungasuca, o outro para Carabaya, uma perna para Santa Rosa, a outra para Livitaca. E a descendência foi exterminada até a quarta geração.

Poderia lembrar que inclusive intelectuais refinados e esclarecidos do calibre de Voltaire e Bacon, De Maistre e Montesquieu, Hume e Hegel consideravam os índios “homens degradados”.

Por fim, me sussurraria que McNamara, Secretário de Defesa dos Estados Unidos, referindo-se aos sul-americanos, dizia que os cérebros dos pobres pensam cerca de 25% menos do que o cérebro dos ricos.

Troca desigual

Café por amor. A partir do século XVI, as riquezas que Espanha e Portugal rapinavam da América Latina não eram suficientes nem para pagar os débitos despropositados que estes dois países perdulários contraíam com banqueiros de Florença e Roma, que lucravam financiando as guerras entre papas e príncipes e mantinham em paz a própria consciência comprando indulgências e praticando o mecenato. Mais tarde, sempre passando por Lisboa e Madri, as riquezas latino-americanas financiaram o capitalismo industrial de Inglaterra, Holanda e Alemanha, enquanto a América do Sul se afogava na “fome voraz” do mundo colonial.

Galeano diria que existem “países especializados em ganhar e países especializados em perder: eis o significado da divisão internacional do trabalho”. A economia da América Latina é há quinhentos anos um manual de globalização da exploração, com um roteiro que se repetiu ponto por ponto na produção de ouro e diamantes no Brasil, prata na Bolívia, petróleo na Venezuela e madeira, açúcar, algodão, café, borracha, cacau, ferro e petróleo em toda parte da América do Sul.

Conforme uma dessas culturas revelava-se rentável, uma área do continente sul-americano era devastada, queimada, esburacada, povoada por escravos e espremida até que na própria América do Sul, nas Antilhas ou na África se encontrasse outra área ainda mais fértil e ainda mais fácil de explorar.

Possuir uma planta valiosa, porque fonte de frutos procurados pelo mercado internacional, significava possuir um tesouro que precisava ser protegido das tentativas de apropriação de potenciais concorrentes, como hoje fazemos com uma nova invenção científica. Mas não havia patentes protetoras para sementes e plantas, somente rígidas proibições, atentos controles alfandegários e penas severíssimas para quem tentasse furtar ainda que poucos exemplares. Até o início do século XVIII, por exemplo, o Brasil nunca havia conseguido mudas de café, o qual era cultivado na Martinica, na Jamaica e na Guiana Francesa. Conta-se que em 1727, um certo Francisco de Melo Palheta, militar brasileiro em missão na Guiana, cortejou com sucesso a mulher do governador local, convencendo-a a doar-lhe algumas plantinhas de café como prova de amor. Como se sabe, o amor é cego e imprudente. A dama honrou a prova escondendo habilmente uma dúzia das preciosas plantinhas em um maço de flores, sem suspeitar que por causa daquele ato de amor, o Brasil se tornaria o maior produtor de café e colocaria a Guiana para escanteio.

Borracha e astúcia. Há séculos que se repetem guerras entre países pobres, quase sempre orquestradas com perspicácia pelos países ricos. Lá pelo fim do século XVIII, por exemplo, descobriu-se que a goma de borracha brasileira, obtida através de uma incisão no tronco da *Havea brasiliensis*, produtora de látex e então presente no Brasil com 300 milhões de árvores, poderia ser usada para apagar. E esse já era um bom motivo para valorizar sua produção. Mas em 1839, o norte-americano Charles Goodyear inventou um método de vulcanização com o qual, acrescentando-se enxofre ao látex e esaldando tudo, obtinha-se um material resistente e elástico, extremamente útil para a fabricação de tubos, sapatos e utensílios domésticos. Depois, com o advento da bicicleta e do automóvel, a borracha tornou-se a matéria-prima dos pneus, disputando em importância comercial com o carvão, o petróleo, a madeira e o ferro. O percentual das exportações brasileiras devidas à borracha saltou de 10% para 40%, e o Brasil tornou-se praticamente monopolista da borracha, ainda que este monopólio não se traduzisse em bem-estar para os seringueiros condenados à colheita do látex. No “boom” da borracha, na Amazônia, pelo menos meio milhão de indígenas e escravos morreram de epidemias, tuberculose e malária: “Este sinistro ossário”, escreve Aurélio Pinheiro em *A margem do Amazonas* (1937), “foi o preço pago à indústria da borracha”.

Prevenido pelo caso do café, o Brasil tomou uma série de cautelas para evitar que a planta da borracha fosse furtada, e transformou as plantações amazônicas em fortalezas inexpugnáveis, assim como ocorrera na época das minas de ouro de Ouro Preto. Mas em 1873, Henry Wickham, um inglês colecionador de orquídeas e dono de seringais no Brasil, conseguiu contornar as proibições alfandegárias exportando furtivamente 70 mil mudas de *havea*, que seriam aclimatadas em Kew Gardens e depois transferidas para plantações racionalmente organizadas em Ceilão, Cingapura, Sumatra e Java. Em 1914, Malásia e Sri Lanka superaram o Brasil neste setor. Logo depois, com a Segunda Guerra Mundial, a “batalha da borracha” sacrificou às epidemias e à fome ao menos outros 50 mil trabalhadores só na Amazônia. Por fim, em 1970, o Brasil comprou no exterior a metade da borracha sintética da qual necessitavam suas indústrias.

Proibido produzir na colônia. Por 450 anos, a cultura da burguesia brasileira foi um *remake* complementar e às avessas da cultura da burguesia europeia: enquanto os empreendedores do velho continente possuíam toda a astúcia mercantil para explorar uma colônia tão rica em recursos, os empreendedores radicados no Brasil tinham somente interesse imediato em dilapidar, depois de tudo conseguir a golpes de chicote nas costas dos escravos.

Bastam dois exemplos do que Samir Amin chamaria “troca desigual”, pela qual as matérias-primas produzidas em zonas restritas à monocultura, vendidas abaixo do custo para os industriais da Europa e dos Estados Unidos, retornavam sob a forma de caros produtos manufaturados. Um primeiro exemplo é o cacau que, por um baixo preço, partia para Londres, Paris e Viena saído das terras úmidas de Carúpano, na Venezuela, ou do Recôncavo, ao sul da Bahia, e retornava sob a forma de chocolatinhos tão refinados quanto caros. Enquanto isso, exércitos de *peones* e de escravos lançavam suas existências nas plantações insalubres, remunerados com um punhado de carne-seca, farinha ou feijão, dizimados por fome, cansaço, escorbuto, tifo e tuberculose.

Um segundo exemplo refere-se ao algodão. Em 1703, foi assinado o Tratado de Methuen entre Portugal e Inglaterra, pelo qual a Inglaterra favorecia o comércio de vinhos portugueses e, em troca, Portugal abria seu mercado e o de suas colônias para as manufaturas têxteis britânicas. Alguns anos depois, em 1785, a Coroa portuguesa, com base em um acordo com a Coroa inglesa, ordenou que o Brasil destruísse todos os seus teares e suas fiações. Assim, a indústria têxtil da Grã-Bretanha, que já empregava mais de um milhão de operários, ficou sem concorrentes. E o algodão cultivado com sobrecarga desumana nos campos do nordeste brasileiro, embarcado em São Luís do Maranhão, chegava a Manchester ou New Lanark, onde era fiado e tecido com grande proveito pelos industriais escoceses, que vendiam seus tecidos também na América do Sul. Com uma globalização já plenamente realizada, a nascente burguesia inglesa oprimia o proletariado local, e ambos, ainda que em medida diferente, oprimiam o proletariado brasileiro, com a cumplicidade predatória e obtusa da burocracia portuguesa e dos brasileiros proprietários de terras.

O Brasil, que produzia açúcar e algodão, poderia ter ganhado duas vezes mais se tivesse refinado o primeiro e fiado e tecido o segundo. Mas agora já não possuía teares e, em 1715, também foi proibido de refinar o açúcar. Assim, perdia duplamente: quando vendia as matérias-primas para a Inglaterra abaixo do custo, e quando comprava os produtos manufaturados da Inglaterra a altos preços. Na metade do século XVIII, havia cento e vinte refinarias de açúcar na Inglaterra, e três quartos do algodão fiado pelas suas indústrias têxteis eram provenientes das colônias.

Escravos em sua própria casa

Canibais acolhedores. Como mencionei pouco acima, muitas informações contidas neste capítulo dedicado ao Brasil já são conhecidas por muitos brasileiros desde o ensino fundamental. Aqui as retomo para os leitores de outros países, menos familiarizados com a história da América Latina.

Então Cabral desembarcou em Porto Seguro, provavelmente em 21 de abril de 1500. Um ano depois, chegou também Américo Vespúcio, que registrou: “Se existe um paraíso na Terra, não pode ser distante daqui”, ainda que, à primeira vista, parecia tratar-se de um território “sem ouro nem prata, nem nenhuma coisa de metal”. Ambos, porém, encontraram terreno fértil, ventos moderados, clima excelente, água potável, fruta à vontade e um povo acolhedor “com tanta inocência (em

mostrar a nudez) como em mostrar os rostos”. Quase cinquenta anos depois de Cabral e Vespúcio, em 1549 chegou ao Rio de Janeiro o primeiro governador-geral, Tomé de Sousa, com quatrocentos degredados, isto é, com quatrocentos bandidos, e escreve: “Tudo é graça o que dele se pode dizer.”

Naquela época, os índios, no território que hoje corresponde ao Brasil, eram cerca de 5 milhões. Os encontrados pelos primeiros portugueses pertenciam às tribos do tronco tupi, composto por 1 milhão de indivíduos subdivididos em grupos de trezentos a 2 mil habitantes cada um. Ainda distantes de invenções como a roda e a escrita, correspondiam à condição paleolítica que o Velho Mundo havia atravessado dez mil anos antes.

Qualquer branco que atracasse no Brasil, ainda que com o rosto coberto pela barba cerrada e pelas cicatrizes do escorbuto, vestidos de tecidos, com os pés calçados em pesados sapatos de couro e com o odor fétido da longa viagem, geralmente era acolhido com generosidade e gentileza por índios nus e alegres e por índias belas e sorridentes, todos predispostos a uma convivência cordial. Oswald de Andrade, sobre o qual voltarei a falar em breve, ironizou em um poema: “Quando o português chegou/ Debaixo duma bruta chuva/ Vestiu o índio/ Que pena!/ Fosse uma manhã de sol/ O índio tinha despido/ O português.” Os jesuítas registraram: “Onde quer que vamos, somos recebidos com grande boa vontade.”

Em *Mundus novus*, Vespúcio anota: “Entre a carne, a humana é para eles alimento comum.” Mas até a antropofagia era praticada como algo mais ritual e menos brutal do que se possa imaginar. Stefan Zweig, em seu livro sobre o Brasil, a respeito do qual em breve falarei mais amplamente, escreve:

Uma rápida olhada é suficiente para revelar que estes nativos encontram-se ainda no nível mais elementar da época nômade. Estão perfeitamente nus, não conhecem o conceito de trabalho, não possuem nem ornamentos pessoais nem os utensílios mais simples. O que encontram para manter-se pegam das árvores e dos rios, se fazem guerra é unicamente para capturar prisioneiros que depois comem com grande satisfação. Mas até a antropofagia não é indicativa de uma particular crueldade na natureza destes indígenas; ao contrário, antes de fazer o prisioneiro em pedaços, oferecem-lhe suas filhas e suas mulheres e enchem-no de atenção e gentilezas. Quando os sacerdotes tentam afastar os nativos da prática do canibalismo, em vez de manifestar hostilidade, eles ficam admirados: vivendo além de qualquer noção civil e moral, consideram o ato de comer os prisioneiros como um festivo e alegre prazer, inocente como beber, dançar ou fazer amor.

Na verdade, os índios não estavam completamente nus, mas com o corpo adornado de maneira muito rica para se diferenciar dos animais, possuíam ornamentos pessoais e utensílios, e não comiam os inimigos com satisfação. Darcy Ribeiro, que viveu dez anos entre os índios, testemunha que a prática do canibalismo junto à cultura tupinambá, estudada por ele, não tem objetivos alimentares, como se pode imaginar, mas objetivos rituais. Se setecentas ou oitocentas pessoas comem um corpo humano sacrificado segundo uma liturgia muito elaborada, não se trata propriamente de um banquete, mas de uma comunhão que realiza algo semelhante ao que os católicos fazem com a eucaristia, convencidos de que a hóstia não simbolize, mas efetivamente contenha o corpo de Cristo.

Como cães e como porcos. Escreve Eduardo Galeano:

Em 1492, os indígenas descobriram que eram índios, descobriram que viviam na América, descobriram que estavam nus, descobriram que existia o pecado, descobriram que deviam obediência a um rei e a uma rainha de outro mundo e a um deus de outro céu, e que aquele deus havia inventado a culpa e a roupa e tinha ordenado que fosse queimado vivo quem tivesse adorado o sol e a lua e a terra e a chuva que a molha.

No Brasil, os indígenas descobriram que eram índios oito anos depois, em 1500. Com a chegada

dos portugueses, para os 5 milhões de índios, apesar de receptivos, gentis e inocentes, iniciou-se a grande matança, tanto que hoje sobreviveram menos de 300 mil. O impacto da civilização foi terrível, seja pelo contágio, seja pela violência. Enquanto não se tem notícia de doenças transmitidas aos colonizadores e aos escravos por parte dos índios, contrariamente, os europeus e os africanos, como disse, trouxeram germes, vírus e parasitas desconhecidos no Brasil, determinando aos índios ondas letais de afecções pulmonares, sarampo, tuberculose, varíola, gonorreia oftálmica, sífilis, cárie dentária, lepra e malária, que os dizimaram, privados como eram de defesas imunitárias.

Por um quarto de século, enquanto as índias eram usadas como reprodutoras incansáveis, os índios eram perseguidos como selvagens, expropriados, capturados, explorados, mortos. Sua diversidade física e cultural fornecia aos invasores católicos o álibi para assemelhá-los aos animais. Mesmo o jesuíta Manuel da Nóbrega (1517-1570), que passou a vida a defendê-los, civilizá-los e convertê-los, escreveu em um de seus relatos que “os índios são cães pelo modo como comem e matam e são porcos pelos vícios e pelo modo como se tratam reciprocamente”.

No século XVI, os portugueses se limitaram a colonizar as zonas costeiras. Em *A religião e o surgimento do capitalismo*, R.H. Tawney descreve as terras ocupadas como “pouco mais de uma linha de fortalezas e fazendas de dez mil milhas de extensão”. Depois essa linha foi deslocada para o interior, sobretudo graças à obra das bandeiras – verdadeiras cruzadas exploradoras no sertão e em outras regiões, organizadas para colonizar o oeste, assaltando nativos e minerais. Nas longas viagens de caça para capturar os índios e ocupar suas terras, usavam-se outros índios já “civilizados”. A famosa bandeira de 1629, conduzida por Manuel Preto e Raposo Tavares na região do Guaíra, escravizou 60 mil índios, sendo composta de 69 brancos, 900 mestiços e 2 mil indígenas. Tem razão, portanto, George Federici, um dos maiores estudiosos da colonização europeia na América, quando diz: “Os descobridores, exploradores, conquistadores do interior do Brasil não foram os portugueses, mas os brasileiros e, em particular, os mestiços e os mamelucos. E junto deles, os indígenas, habitantes originários do território. Todo o vasto sertão brasileiro foi descoberto e revelado à Europa não por parte dos europeus, mas dos americanos.”

Quem hoje visita São Paulo se impressiona com a imponência do grande monumento esculpido por Victor Brecheret, que atesta e transmite também às futuras gerações a admiração aos bandeirantes, cuja imagem de exploradores corajosos prevalece sobre a de salteadores impiedosos.

Como nobres dignos. Caio Prado Jr. faz justamente notar que a mão de obra indígena capturada e obrigada a trabalhar como escrava nas fazendas e nas casas nada tinha a ver com o nascente proletariado europeu de Lisboa e sobretudo de Manchester. Em vez disso, como diz Sérgio Buarque de Holanda, algumas características usualmente atribuídas aos indígenas “se adaptam perfeitamente aos tradicionais modelos de vida das classes nobres”, mais do que aos executores de trabalhos servis para os quais são definitivamente inadequados. E considera “sua *ociosidade*, sua aversão a qualquer atividade fatigante imposta, sua *imprevidência*, sua *intemperança*, sua acentuada propensão a atividades mais predatórias que produtivas”. Escritores do século XIX, como Gonçalves Dias e José de Alencar, já reconheciam no indígena aquelas virtudes de compostura, dignidade e desapego que eram típicas dos antigos nobres e cavaleiros.

Em seu *História do Brasil* (1994), Boris Fausto escreve que os índios “tinham uma cultura incompatível com o trabalho intensivo e regular e mais ainda compulsório, como pretendido pelos

européus. Não eram vadios ou preguiçosos. Apenas faziam o necessário para garantir sua subsistência, o que não era difícil em uma época de peixes abundantes, frutas e animais. Muito de sua energia e imaginação era empregada nos rituais, nas celebrações e nas guerras. As noções de trabalho contínuo ou do que hoje chamaríamos de produtividade eram totalmente estranhas a eles”.

Sem problemas econômicos graças à relação exuberante entre recursos naturais e população, os indígenas encontravam-se *ante litteram* na situação de “ócio criativo” que, segundo Keynes, a tecnologia possibilitaria a seus descendentes, e que eu teorizei como síntese de trabalho, estudo e lazer. Com a diferença de que os índios viviam o ócio criativo em uma condição pré-moderna, enquanto os descendentes de Keynes o viveriam em uma sociedade pós-moderna.

A isso se acrescenta a obrigação ao uso de uma língua desconhecida e a transferência forçada, em alguns casos, ao engenho, em outros, aos centros urbanos que, por dimensões e costumes, transformavam o Brasil em uma extensão da Europa ibérica.

Gerar beleza. Quando hoje falamos de civilização, pensamos logo na feliz passagem da vida de sofrimentos, privada das técnicas modernas, a uma vida farta, graças ao aporte de todas as invenções humanas mais avançadas. Mas, na realidade, para os índios descritos por Darcy Ribeiro em *Os índios e a civilização* (1975), “civilizar-se significa ser recrutado na vida esfomeada do coletor de borracha, do coletor de castanha, do remador; significa ser violentado sob o punho do senhor. Significa perder a fartura da aldeia, com seus extensos roçados, suas caçadas e pescarias coletivas, suas horas de lazer após cada trabalho extenuante, seu gosto de viver, proporcionado pelo convívio com uma centena de pessoas que veem o mundo como eles próprios e cultivam uma rica fantasia para interpretá-lo alegoricamente”.

Por mais inaptos aos ritmos e esforços que serviam aos proprietários de minas e de fazendas, seria necessário esperar até 1758 para que a Coroa portuguesa restituísse aos índios a liberdade em sua própria casa. Os 5 milhões já estavam reduzidos a 300 mil, mas, não obstante o extermínio e o etnocídio sofridos, permaneceram – e, como atesta Darcy Ribeiro, ainda permanecem – gente profundamente, irredutivelmente humana, espontânea, tranquila, alegre, limpa, que exercita a sua criatividade como ato espontâneo, cotidiano, que põe a máxima atenção, experimenta o máximo prazer em tudo aquilo que faz e que usa: “Gente capaz de dor, de tristeza, de amor, de gozo, de desengano, de vergonha. Gente que sofria a dor suprema de ser índio num mundo hostil, mas ainda assim guardava no peito um louco orgulho de si mesmos como índios. Gente muito mais capaz que nós de compor existências livres e solidárias.”

Tudo isso por quê? Para gerar beleza! “A verdadeira função que os índios esperam de tudo o que fazem é a beleza. Incidentalmente, suas belas flechas e sua preciosa cerâmica têm valor de utilidade. Mas sua função real, vale dizer, sua forma de contribuir para a harmonia da vida coletiva e para a expressão de sua cultura, é criar beleza.”

Integração sem assimilação. Os índios sobreviveram à colonização apenas porque não foram mortos em áreas circunscritas, mas subdivididos em grupos isolados e dispersos em um imenso território. Em *Os índios e a civilização*, Darcy Ribeiro descreve as recentes etapas percorridas pelos índios integrados na vida brasileira. Em 1900, de 230 tribos catalogadas, 46% viviam completamente isoladas e tinham apenas contatos raríssimos com a “civilização”, enquanto 13% já estavam completamente integradas à sociedade nacional. Meio século depois, em 1957, as tribos

foram reduzidas a 143 ao todo. Depois, o povo índio, graças à maior sensibilidade estatal, começou a crescer: o censo de 2010 registrou 786.674 indivíduos com mais de 5 anos de idade, divididos em 305 grupos que falam 274 línguas diversas. Mas 77% de todos os índios falam português.

Segundo Darcy, a progressiva *integração* forçada é de natureza econômica e tecnológica, mas não se traduz nunca em *assimilação* cultural, pois cada índio conserva sua autoidentificação como indígena pertencente a um grupo específico, que ele considera seu povo para sempre. Podemos falar apenas de “transfiguração étnica”, a partir da qual um grupo se transforma e se adapta para tornar vivível a sua existência em um contexto hostil sem, todavia, perder a própria identidade.

O que significa, para Darcy, que os índios permanecem índios? Significa que a gente índia, apesar de coagida, continua a encantar sobretudo pela “sua dignidade, inalcançável para nós, de gente que não passou pela mó da estratificação social. Não tendo sido nem sabido, jamais, de senhores e escravos, nem de patrões e empregados, ou elites e massas, cada índio desabrocha como ser humano em toda sua inteireza e individualidade. Pode, assim, olhar o outro e ser visto por todos como um ser único e irrepetível. Um ser humano respeitável por si, tão só por ser gente nossa, de seu povo. Creio mesmo que lutamos pelo socialismo por nostalgia daquele paraíso perdido de homens vivendo uma vida igualitária, sem nenhuma necessidade ou possibilidade de explorar ou de ser explorados, de alienarem e de serem alienados”.

Os neobrasileiros

Quem somos nós? Tanto de Portugal como da África vieram pouquíssimas mulheres. Logo, caso se quisesse substituir os índios, completamente estranhos à raça e à civilização branca, com alguma coisa próxima ao europeu, não havia outra solução que não fosse contentar-se com os mamelucos, isto é, com os nascidos de pai português e mãe índia. Por isso, longe de praticar o apartheid norte-americano, cada português, encorajado pelas autoridades coloniais, autorizado pela Coroa portuguesa e abençoado pelos missionários, engravidou dezenas de índias. Esta prática, chamada “cunhadismo”, também atingia o objetivo de incorporar o português no grupo étnico da mulher grávida, resultando em dezenas de cunhados, sogros, genros e outros parentes, que passavam ao seu serviço como mão de obra a preço irrisório para construir casas, remar barcos e fazer guerras. Engravidando umas oitenta índias, cada português conseguia escravizar outras tantas comunidades indígenas e, ao mesmo tempo, multiplicar a população mestiça, isto é, os neobrasileiros.

O mameluco, que nascia dessa união e não era nem índio nem europeu, era um mestiço educado por uma mãe sem marido e desprezado pelo pai. Era um ninguém, como diz Darcy Ribeiro: “Um ser solto no mundo, sem ter um corpo étnico com o qual se identifique. Torna-se prontamente um celerado ser solto na História, dotado de extrema capacidade destrutiva. É um mameluco que funcionará como exterminador de todos os grupos indígenas com que se defrontar para convertê-los em cativos.”

Algo semelhante acontecia ao filho de uma escrava negra e de um português: o mulato era outro ninguém, livre, mas discriminado, escravo de seu pai, que não o reconhecia como filho, considerado negro, mas com a alma branca. E algo semelhante acontecia também nas colônias hispânicas, tanto que o libertador Simón Bolívar, a propósito de seu povo, perguntava-se: “Quem somos nós? Somos um pequeno gênero humano, que já não é o europeu, indígena também não é.

Quem somos nós?”

Povo novo. No entanto, como veremos melhor pelo exame do livro *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro, serão justamente os mamelucos e os mulatos, na ocasião da Inconfidência Mineira e da libertação do jugo colonial, a inventar, criar e determinar o *brasileiro* como povo novo, articulado em uma ordem tríplice: no alto, os colonizadores dominantes com seus filhos crioulos; no meio, os índios sobreviventes da matança; na base, os negros trazidos da África. Fora desses contingentes e em oposição a estes, havia a massa dos mestiços, mamelucos e mulatos em busca de sua identidade e que, sem saber, estavam construindo seu destino de povo novo.

Se em 1500 os índios eram 5 milhões e os europeus, apenas 1 milhão, três séculos depois os europeus eram menos de 1 milhão e os mestiços neobrasileiros superavam os 10 milhões. Portanto, a população brasileira, em sua maioria, é geneticamente indígena e, também no plano cultural, é meio índia. Os componentes negro e branco são menos marcados porque as mulheres africanas e europeias eram muito menos numerosas que as índias. O componente indígena deu aos brasileiros os nomes com que designar a natureza e as formas de sobreviver nela; deu as mulheres com que povoar o país de mestiços; deu a nobre serenidade do caráter e a natural propensão ao ócio criativo. Aos africanos, por outro lado, é devida a difusão da língua portuguesa que eles, provindo de diversas experiências genéticas e linguísticas, logo adotaram como língua comum.

Escravos longe de casa

O engenho era muito mais que uma fazenda. Compreendia a casa do senhor, a plantação de cana-de-açúcar, as instalações e os maquinários para trabalhá-la, os instrumentos para cultivar o terreno, os pastos, os animais, os escravos e os estábulos. O sociólogo Gilberto Freyre (1900-1987) deu-lhe uma descrição muito vivaz e principalmente benévola em sua obra-prima *Casa-Grande & Senzala* (1933).

Era inconcebível um engenho, uma mina ou uma casa rica de cidade sem o trabalho de escravos, os quais, até 1560, eram todos indígenas, e portanto sem a eficiência pretendida pelos colonizadores para satisfazer a necessidade de ouro, açúcar, café e borracha de portugueses, ingleses e holandeses. A questão foi resolvida recorrendo-se a escravos africanos, que em apenas trinta anos atingiram um terço da força manual e em oitenta anos chegaram quase à totalidade.

Os escravos negros da África, já habituados na pátria à criação de animais e ao cultivo da cana-de-açúcar, eram mais fortes, operosos, eficientes que os nativos e, além disso, eram baratos: bastavam de dezesseis a trinta meses de trabalho para adquirir um deles. Custava menos comprar um escravo da África que criar um no Brasil, portanto, em trezentos anos, pelo menos 4 milhões foram importados, todos jovens, principalmente homens, diferentes entre si pela cultura, fé e costumes sexuais.

Provinham de três grupos. O primeiro era composto por escravos sobretudo do Sudão e, em menor medida, de Serra Leoa, Gâmbia, Costa da Malagueta e Costa do Marfim; o segundo grupo era composto por africanos islamizados do norte da Nigéria; o terceiro, por negros das tribos Banto, pertencentes à etnia congo-angolana que ocupava a atual área de Angola e Moçambique. Cada um chegava ao Brasil falando a língua de sua tribo e era logo separado de seus companheiros para evitar convivências e rebeliões. Nessa Babel de línguas e solidões, a solução mais simples

para se comunicar com os companheiros de desventura consistia em aprender o mais cedo possível a língua portuguesa. Assim, os escravos tornaram-se a grande força motriz do trabalho agrícola e minerador, mas não contribuíram de modo incisivo para a formação de uma cultura inovadora, exceto por algumas formas de religiosidade, cantos e danças.

O povo brasileiro, de Darcy Ribeiro, fornece um quadro terrível do destino do negro. Retirado de seu mundo, transportado em um navio onde por 45 dias lhe era dado apenas o espaço exíguo de seu corpo, chegava ao Brasil e era posto à venda em um mercado, onde era avaliado pelos dentes e tornozelos, tal como um cavalo. Se não fosse vendido, era morto; se superava as expectativas do comprador, era finalmente aceito na “civilização”, que consistia em dezoito horas de trabalho por dia, todos os dias do ano; “sem amor de ninguém, sem família, sem sexo que não fosse a masturbação, sem nenhuma identificação possível com ninguém – seu capataz podia ser um negro, seus companheiros de infortúnio, inimigos –, maltrapilho e sujo, feio e fedido, perebento e enfermo, sem qualquer gozo ou orgulho do corpo, vivia a sua rotina. Esta era sofrer todo o dia o castigo diário das chicotadas soltas, para trabalhar atento e tenso. Semanalmente vinha um castigo preventivo, pedagógico, para não pensar em fuga, e, quando chamava atenção, recaía sobre ele um castigo exemplar, na forma de mutilações de dedos, do furo de seios, de queimaduras com tição, de ter todos os dentes quebrados criteriosamente, ou dos açoites no pelourinho, sob trezentas chicotadas de uma vez, para matar, ou cinquenta chicotadas diárias, para sobreviver. Se fugia e era apanhado, podia ser marcado com ferro em brasa, tendo um tendão cortado, viver peado com uma bola de ferro, ser queimado vivo, em dias de agonia, na boca da fôrnalha ou, de uma vez só, jogado nela para arder como um graveto oleoso”.

Gilberto Freyre tende a dar uma descrição menos crua da relação entre senhores e escravos no engenho. No entanto, quando fala dos escravos comuns, não pode deixar de lembrar, mesmo que na última página de seu poderoso ensaio, que “não foi de alegria a vida dos negros escravos dos ioiôs e das iaiás brancas. Houve os que se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potagens dos mandingueiros. O banzo deu cabo de muitos. O banzo – a saudade da África. Houve os que de tão banzeiros ficaram lesos, idiotas. Não morreram: mas ficaram penando. E sem achar gosto na vida normal – entregando-se a excessos, abusando de aguardente, da maconha, masturbando-se”.

Os escravos dedicados ao serviço doméstico que morriam no engenho eram envoltos em uma esteira e sepultados no cemitério dos escravos. Os outros, sobretudo nas cidades, eram enterrados para bem ou para mal na areia da praia, onde cães e urubus os desenterravam facilmente *para roer e pinicar*.

A única propriedade do escravo era seu próprio corpo. De sua força, saúde, beleza e agilidade dependia o seu “valor”, fosse comercial, fosse sexual, aos olhos do senhor. Daí o cuidado com o corpo, que ainda representa uma das atenções mais enraizadas, nobres e elegantes dos brasileiros, que a qualquer hora do dia e da noite fazem caminhadas ao longo das praias de Copacabana ou de Ipanema, praticam com desenvoltura toda forma de ginástica e fitness, exaltam com o samba a força sedutora de seus membros flexíveis, ostentam as mais avançadas escolas de cirurgia plástica (basta pensar em celebridades como Ivo Pitanguy), as melhores empresas produtoras de cosméticos (basta pensar em marcas já famosas como O Boticário ou Natura) e as melhores companhias de dança (basta pensar em O Corpo, de Belo Horizonte, ou Bolshoi Brasil, de Joinville).

Em 1698, toda a força de trabalho da Bahia era constituída de africanos e afro-brasileiros.

Quando a escravidão foi abolida no Brasil, 42% da população negra ou mulata era formada por escravos libertos e pessoas livres.

Ao final do período colonial, negros e mulatos representavam 79% da população da Bahia, 75% de Minas Gerais, 68% de Pernambuco, 65% do Rio de Janeiro e 44% de São Paulo.

Juridicamente, os escravos eram considerados coisas e não pessoas, portanto seus direitos eram iguais aos dos bichos. Em geral, eram considerados pouco inteligentes, psicologicamente instáveis, levados pela sua natureza à submissão. A expectativa de vida de um escravo era dez anos inferior a de um português. Em uma empresa monocultural e escravista, de um indivíduo ou de uma ordem religiosa, podiam ser empregados centenas de escravos.

Como nos recorda Boris Fausto, “mesmo entre os escravos, existiram distinções. Algumas se referiam ao trabalho exercido, pois havia diferenças entre servir na casa-grande ou trabalhar no campo, ser escravo na grande propriedade ou ‘escravo de ganho’ nas cidades. Outras distinções referiam-se à nacionalidade, ao tempo de permanência no país ou à cor da pele. *Boçal* era o cativo recém-chegado da África, ignorante da língua e dos costumes; *ladino*, o que já estava relativamente ‘adaptado’, falando e entendendo português; *crioulo* era o nascido no Brasil. Uma coisa era o preto retinto, em um extremo, e o mulato claro, em outro. Em geral, mulatos e *crioulos* eram preferidos para as tarefas domésticas, artesanais e de supervisão, cabendo aos escuros, sobretudo aos africanos, os trabalhos mais pesados”.

No Brasil, como em muitos outros países do mundo, a pureza do sangue e a cor da pele determinaram (e, de certa forma, ainda determinam) o destino de milhões de seres humanos. Os negros, os judeus convertidos, os índios e os mestiços, todos considerados impuros, não podiam ocupar cargos governamentais nem pertencer a qualquer associação de certo prestígio. Entre os escravos, diferenciavam-se em ordem crescente de consideração os negros, os índios e os mestiços.

Os conquistadores, as suas tripulações e os escravos eram quase todos do sexo masculino. Daí uma crônica escassez de mulheres, motivo pelo qual o chefe da delegação jesuíta, padre Nóbrega, escreve ao rei: “Mande Vossa Alteza mulheres órfãs para que todos casem”, e pede que a elas se acrescentem também todas as prostitutas de Lisboa, já que na colônia certamente encontrarão um marido.

Mesmo assim, mais de duzentos anos depois, em 1776, as mulheres ainda representavam apenas 30% de toda a população brasileira. Isso conferiu maior importância a seu papel social e, nas classes baixas, implicou maior independência. Note-se que na Ouro Preto de 1804, em 203 núcleos familiares, 110 tinham uma mulher como chefe de família. Além disso, a proporção desequilibrada entre homens e mulheres resultou em maior liberdade sexual e maior tolerância quanto à homossexualidade e à transexualidade. Facilitou ainda todo tipo de relações sexuais cruzadas, com a consequente distinção, no interior do grupo mestiço, entre mulato, mameluco, curiboca e caboclo, quando se era nascido da união de brancos com negros ou com índios. Já o nascido de negros com índios era chamado de “cafuzo”. Daí a maior desenvoltura sexual dos brasileiros, a presença reduzida dos distúrbios e sentimentos de culpa que afligem Europa e Estados Unidos – para não falar dos países muçulmanos – e a maravilhosa gama de cores, culturas e sincretismos. Mais recentemente, quando solicitadas a definir com uma palavra a cor da própria pele, as crianças brasileiras responderam com mais de cem nuances diferentes.

O poder sem amor

A articulação do poder colonial. Desde a sua descoberta (1500) até a Constituição de Pedro I (1824) e ao posterior advento da República (1889), o Brasil permaneceu direta ou indiretamente submetido à monarquia absoluta de Portugal. Em 1534, o rei João III de Portugal dividiu o Brasil em doze capitanias e as concedeu a doze donatários, que exerceram seu poder como senhores feudais.

Em 1549, por medo de uma secessão, o rei enviou Tomé de Sousa ao Brasil como governador geral “de mar e terra”, e foi ele quem, no ano seguinte, fundou a capital São Salvador da Bahia de Todos os Santos. Do governador dependia o setor militar, a justiça e a finança. Em 1717, o governador-geral tornou-se vice-rei e seus poderes aumentaram, em detrimento dos donatários e dos jesuítas. Em 1763, a capital foi transferida para o Rio de Janeiro.

Mais do que pertencer aos representantes da Coroa portuguesa, o poder permaneceu por séculos nas mãos de ordens religiosas, proprietários de terras e mineiros, grandes comerciantes, traficantes de escravos, agiotas, militares, magistrados e burocratas, cada qual com seu séquito de clientes. A classe dominante era um retículo de famílias aliadas ou opostas. Entre os europeus, eram obviamente os portugueses a levar a melhor tanto no plano numérico quanto no hegemônico. Basta pensar que, apenas nos primeiros sessenta anos do século XVIII, chegaram de Portugal 600 mil imigrantes de todos os tipos e profissões.

Como muitos habitantes residiam nas fazendas, as cidades eram pouco populosas em relação às europeias e, como veremos, permaneciam totalmente subordinadas ao campo. Mesmo Salvador, que foi capital até 1763, tinha 14 mil habitantes em 1585 e 40 mil (dos quais a metade eram escravos) em 1724. Nada perto dos 21 milhões da atual megalópole de São Paulo, dos 13 milhões do Rio e dos 5 milhões de Salvador.

A classe dirigente. À diferença dos espanhóis, que vinham à América do Sul para ficar definitivamente e transformar as colônias em extensão da pátria mãe, os portugueses tinham, em relação ao Brasil, o comportamento do comerciante que vem, pega o que encontra e leva embora. Os espanhóis colonizam, os portugueses exploram. Seriam exceção os jesuítas de padre Manuel da Nóbrega, que se empenharam sobretudo na civilização dos tupis-guaranis, e os beneditinos de Guido Tomás Marlière, que se empenharam principalmente na catequese dos aimorés. Exceto por esses visionários conquistadores de almas, que em sua cabeça têm um modelo já pronto de Brasil futuro, unificado na língua, no governo, no modo de vida e na fé, todos os demais chegaram para agarrar o máximo possível, pelo menor preço e com o menor esforço, para depois correr a revendê-lo na Europa pela margem de lucro máxima.

Por isso, à diferença de como procederam os espanhóis no México ou no Peru, os portugueses não têm a mínima intenção de conquistar as zonas internas, contentando-se com aquelas já ocupadas pelos índios ao longo da costa, e não têm nenhum interesse em fundar cidades, escolas, universidades, teatros ou academias. Já durante o século XVI, os espanhóis instituem em Santo Domingo, em Lima e na Cidade do México universidades dignas de Salamanca. Ao final do período colonial, nas cidades castelhanas funcionavam a pleno vapor 23 universidades, seis das quais eram de primeira categoria. Os jovens das colônias espanholas que quisessem completar os estudos poderiam fazê-lo em sua própria casa, em universidades que nada tinham a invejar daquelas da

própria Espanha; os jovens brasileiros que quisessem se formar deviam ir a Portugal, Coimbra ou Lisboa, custeando despesas bem maiores. Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda relata que, entre 1775 e 1821, apenas na Universidade do México formaram-se quase 8 mil bacharéis e quinhentos doutores, enquanto todos os brasileiros formados não chegavam a um décimo dessa cifra. Durante todo o período colonial, no Brasil, foram proibidas as tipografias, enquanto elas existiam em todas as cidades espanholas da América Latina e, apenas na Cidade do México, foram impressos 11.652 livros.

Em uma carta de 1552, o padre Nóbrega fala dos portugueses que vieram conquistar o Brasil, lamentando que, “de todos que chegaram, nenhum ama esta terra... Todos querem explorá-la, mesmo em detrimento do país, enquanto anseiam por ir embora”. Em outra carta do mesmo ano, repete: “Não querem bem a esta terra, ao contrário o seu afeto é por Portugal; não trabalham tanto pelo seu bem, quanto o fazem para tirar lucros de todos os modos; este é um comportamento geral e há poucas exceções a esta regra.” A mesma coisa lamenta, um século mais tarde, o frade Vincenzo do Salvador, segundo o qual os portugueses, desde quando chegaram pela primeira vez ao Brasil, não fizeram nada além de viver “arranhando as costas como caranguejos” e pretendendo levar tudo para Portugal: “Se as fazendas e os bens por eles possuídos pudessem falar, deveriam ensinar-lhes a primeira coisa que ensinam aos papagaios: *‘papagaio real por Portugal’*, e isto porque querem levar para si tudo de lá.”

Esse comportamento, repetido por séculos, deixou marcas na mentalidade da classe dirigente sucessiva. Não tive a sorte de conhecer pessoalmente Darcy Ribeiro, mas muitos amigos – de Oscar Niemeyer a Jaime Lerner – disseram-me frequentemente que, se tivéssemos nos conhecido, teríamos sido ótimos amigos, mesmo discutindo acaloradamente sobre cada coisa. A viúva de Darcy me doou uma coletânea de escritos de seu marido, presente inestimável para mim, que o prezo como um dos maiores intelectuais do século XX. Em uma dessas coletâneas – *O Brasil como problema* – o grande sociólogo disse que, no curso dos séculos, o atraso do Brasil e a pobreza de seu povo foram, de tempos em tempos, atribuídos a falsas causas naturais e históricas: ao clima tropical; à mistura racial entre brancos, negros e índios; ao papel desempenhado pela religião católica; à péssima colonização lusitana, contraposta à colonização holandesa, mitificada como esplêndida; a uma suposta, eterna infantilidade do povo brasileiro; à pobreza do território. Na realidade – defende Darcy Ribeiro – o único fator inegável do atraso é o caráter das classes dominantes brasileiras: “Não há como negar que a culpa do atraso nos cabe é a nós, os ricos, os brancos, os educados, que impusemos, desde sempre, ao Brasil, a hegemonia de uma elite retrógrada, que só atua em seu próprio benefício.”

Fomos sempre um proletariado fora do mercado internacional – reconhece Darcy – e o Brasil nunca teve a si próprio como fim na produção daquilo que afetou à sobrevivência e à prosperidade de seu povo. Existimos em função das necessidades de outrem; logo, o Brasil foi e é um moinho de triturar seres humanos. Para criar a nós mesmos, destruimos milhões de índios e negros. Agora, estamos destruindo e exaurindo milhões de mestiços brasileiros para produzir não aquilo que eles consomem, mas aquilo que engorda a classe empresarial. Tudo o que produzimos – ontem açúcar, hoje soja e minerais – serviu para enriquecer os europeus: o primeiro para adoçar sua boca, o segundo para garantir seu luxo. Como nação e como governo, somos subalternos ao mercado internacional e infiéis ao nosso povo, sempre oprimido pelo cansaço e pela fome.

Quem criou esse sistema que produz riqueza para poucos e miséria que se autoperpetua para

quase todos? Segundo Darcy, são as classes dominantes que, de fato, não representavam outro senão o mercado internacional e que ainda impõem a milhões de brasileiros a vida faminta das metrópoles e a exclusão das vantagens da civilização.

Com efeito, toda vez que na América Latina é descoberta a fertilidade de uma área e dela são valorizados os produtos, como o ouro de Ouro Preto e a borracha de Manaus, iniciam-se anos eufóricos. Proprietários de minas, fazendeiros, cafeicultores, comerciantes e agiotas, todo um bando de parasitas, cada qual com seu exército de capitães de mato, capatazes e encomendeiros, deram de bandeja riquezas fabulosas para construir palácios tão caros quanto *kitsch*, para comprar mármore em Carrara, madeira no Oriente, móveis, roupas, prostitutas e joias em Paris, licores em Lisboa, vinhos em Bordeaux, para dar festas extravagantes e ornar de pedras preciosas imagens de Nossa Senhora em magníficas procissões, veneradas em igrejas barrocas rutilantes de ouro.

Devo confessar que uma sensação análoga se tem hoje diante de certas ostentações vulgarmente luxuosas, de *cristãos novos*, em bairros de cimento do Rio ou de São Paulo, que gostariam de ser especiais e são apenas grosseiras, ou em certos shoppings que exibem à venda carros Ferrari e helicópteros, tudo em excessivo contraste com esqualidas favelas a um tiro de escopeta, sem água corrente e com esgoto a céu aberto, onde se apinham milhares de pobres como nos tempos da escravidão. Ao ver essas excrescências fluorescentes, nas quais reencontramos o que há de pior em Miami e Dubai, vem à mente, por edificante contraste, o que Oscar Niemeyer dizia de si próprio: “Um senso de generosidade me acompanhou por toda a vida. Eu me envergonharia se fosse um homem rico.”

“Esta terra é nossa empresa.” No Brasil, a Igreja oficial e o Estado sempre foram um só: mesmo quando o Estado estava nas mãos da ditadura. No período colonial, ser católico representava um dever de todos os brasileiros. À Coroa cabia nomear os bispos, criar as dioceses e recolher os dízimos; à Igreja, por outro lado, cabia o controle das almas e a educação para a obediência. Do batismo à extrema-unção, do berço ao cemitério, o seu poder se estendia sobre toda a vida dos fiéis.

Mas no Brasil, como no Paraguai, verificou-se uma anomalia – o papel dos jesuítas – ainda objeto de avaliações contrastantes. Para escapar das minhas inclinações ideológicas, neste parágrafo reconstruirei sinteticamente os acontecimentos sobretudo através da descrição que Stefan Zweig oferece, uma das mais entusiasmadas entre todas as que li, se excluídas as apologias dos próprios jesuítas ou a escrita em 1743 pelo sacerdote Antonio Muratori (*O cristianismo feliz nas missões dos padres da Companhia de Jesus*), que se refere especialmente ao Paraguai.

Nos cinquenta anos seguintes à descoberta, as poucas centenas de portugueses desembarcados em um território maior da Europa se encontraram em uma situação imprevisível e confusa, a ponto de invocarem um representante do rei capaz de controlar a situação e frustrar qualquer ocupação por outros europeus. Finalmente, em 1549, o rei João III enviou Tomé de Sousa como primeiro governador da nova colônia, com um séquito de alguns funcionários, seiscentos soldados e quatrocentos degredados. Mas havia também seis jesuítas, guiados pelo já citado padre Manuel da Nóbrega, que serão determinantes para os acontecimentos no Brasil. Segundo escreve Zweig, “esses seis homens trazem o que de mais precioso um povo e uma terra necessitam para sua existência, trazem uma ideia, a ideia verdadeiramente criadora do Brasil. (...) Segundo o plano dos missionários, não deverá haver no Brasil futuro uma nação de senhores, de brancos, e uma nação de

escravos, de escuros, mas sim apenas um povo único e livre, numa terra livre. (...) O aborígene, como futuro brasileiro e cristão conquistado, constitui para eles a substância talvez mais preciosa desta terra, substância mais importante do que a cana, o pau-brasil e o fumo, por causa dos quais ele é escravizado e exterminado”. O que aquela missão de jesuítas buscava era “a formação de uma comunidade teocrática, de um complexo estatal de novo gênero, não submetido à força do dinheiro e da violência”. Nóbrega dizia: “Esta terra é nossa empresa”, e não se pode negar que ele a organizou de modo generoso e brilhante.

Naquela época, o fundador dos jesuítas Inácio de Loyola (1491-1556) ainda estava em pleno vigor, e os seis jesuítas tinham mandato para realizar concretamente suas ideias através de um novo modo de colonização, que implicava a conquista das almas respeitando a dignidade dos indígenas, libertando-os das práticas “incivis”, como a antropofagia, o nudismo e a poligamia, educando-os gradualmente ao trabalho coletivo e à convivência organizada. “Assim como a tempestiva chegada dos jesuítas é um acaso de sorte para o Brasil, o Brasil se revela uma sorte para eles, sendo o laboratório ideal para o seu projeto.”

O chefe da missão, Manuel da Nóbrega, era um dinâmico e visionário homem de 32 anos, formado em Coimbra, descartado da carreira universitária por ser gago, enérgico conselheiro do governador (que era completamente submisso à sua autoridade espiritual) e protagonista de todos os maiores acontecimentos de seu tempo, da reconquista do porto do Rio à fundação da cidade de São Paulo. Sua ideia base era a de estabilizar os índios nômades nas reduções – qualquer lugar entre fortalezas, aldeias, escolas, monastérios – a partir das quais era possível defendê-los das bandeiras, instruí-los, convertê-los, educá-los para os usos e costumes europeus e “entregá-los à fé, à terra, ao futuro”, como diz enfaticamente Zweig.

Em duzentos anos, o número de *reducciones* fundadas em toda a América do Sul chegou a 33; abrigavam de 1.200 a 6.600 índios cada uma e eram a concepção antecipada em séculos dos falanstérios de Fourier, dos *kolkhozes* soviéticos ou dos *kibutzim* israelenses. Subtraídos aos escravistas e à jurisdição dos funcionários régios, as *reducciones* eram organizadas difusamente pelos jesuítas, que lhes asseguravam a defesa através de um corpo armado composto pelos próprios índios.

Foi surpreendente a evolução obtida em apenas duas gerações desses “brancos bons” contrapostos aos “brancos maus”, que reduziam os índios à escravidão para explorá-los nas fazendas e nas minas. A vida social das *reducciones* era organizada como a de uma ordem religiosa, as orações e o catecismo se alternavam com o trabalho, as artes eram ensinadas junto aos ofícios e a educação incluía também as técnicas modernas (foi organizada uma tipografia para difundir a leitura). O professor de música, padre Anton Sepp, falando dos alunos guaranis, dizia que “se lhes põe na mão uma figura humana ou um desenho, verá logo em seguida uma obra de arte, como na Europa não se pode haver igual”.

Mas foram “os brancos maus” que levaram a melhor. Conquistadores e degredados, distantes geograficamente de Portugal, de suas leis e punições, operavam no Brasil na mais total libertinagem, defendendo que “*ultra equinoxialem non peccatur*”. Para eles, a organização das reduções era uma afronta intolerável e um perigoso modelo alternativo a ser abatido. E conseguiram, conduzindo contra elas e contra os jesuítas uma verdadeira guerra, que se concluiu com a Batalha de Caiboaté (1756) e a derrota dos índios que, antes de abandonar as reduções, atearam-lhes fogo.

Quatro anos depois, em 1760, os jesuítas foram expulsos do Brasil, mas o trabalho não foi perdido. Quando chegaram, tinham um plano orientado para o futuro: educar “essa nova terra no espírito de uma única religião, de uma única língua, de uma única ideia. Se esse objetivo foi alcançado, o Brasil deve-o unicamente a esses primeiros criadores da ideia do seu Estado”. Assim escreve Zweig.

Não para mitigar seu entusiasmo para com a Companhia de Jesus, mas por amor à verdade, deve ser todavia recordado que, durante toda a sua permanência no Brasil, os jesuítas utilizaram os escravos e organizaram o comércio dos negros de Angola, convencidos de que, com base no ensinamento de Santo Agostinho, a maldade do corpo não implica a maldade da alma, e que também o trabalho forçado poderia ser uma boa oportunidade para transmitir ao escravo os valores essenciais do cristianismo. O próprio padre Nóbrega, em uma de suas notas, comunica com máxima indiferença que forneceu a seu colégio algumas vacas e três escravos. Em 1640, somente o colégio jesuítico do Rio de Janeiro usava seiscentos escravos, quase todos africanos. Porém, para os jesuítas, o recurso a esses escravos parecia o menor dos males para permitir a libertação dos índios.

Na história das *reducciones*, os franciscanos se entrincheiraram contra os jesuítas, acusando-os de exercer uma teocracia despótica, enriquecer às custas dos indígenas e tramar contra a Coroa espanhola. Poucos anos depois da expulsão do Brasil (1760) e do Paraguai (1767), a Companhia foi totalmente dissolvida justamente por um papa franciscano, Clemente XIV, com o édito *Dominus ac Redemptor* de 21 de julho de 1773.

Reino de si próprio

Iluminismo brasileiro. Ao final do século XVIII, as ideias iluministas, a Revolução Francesa e a dos Estados Unidos exerceram suas influências até no Brasil. Foram seduzidos sobretudo os jovens estudantes de Minas Gerais, os profissionais mais abertos, os poetas e os artistas locais, também por serem aqueles que em maior número iam estudar na Europa. Quando os excessos dos governadores e o aumento dos impostos se somaram à crise do ouro, ameaçando o bem-estar da minguada classe média, alguns jovens burgueses – estudantes, advogados, médicos, magistrados – deram origem a uma inconfidência, uma rebelião com a qual invocavam a república e a libertação dos escravos, ao menos daqueles nascidos no Brasil. Antes mesmo que a conspiração tomasse corpo, os conspiradores foram capturados, processados com grande *mise-en-scène* (apenas a leitura da sentença durou dezoito horas) e condenados à forca. Depois, a pena foi comutada em expulsão do Brasil para todos, exceto para o dentista Joaquim José da Silva Xavier, dito Tiradentes, que defendera corajosamente suas ideias diante dos juízes e assumiu as culpas de todos os conjurados na tentativa de inocentá-los. Em 21 de abril de 1792, em uma cerimônia para exibir força, tão pomposa quanto lúgubre, Tiradentes foi executado no Rio de Janeiro, sua cabeça exposta na praça de Ouro Preto e os membros de seu corpo, tal como os de Túpac Amaru, pregados nas várias esquinas de Minas “para terrível escarmento dos povos”. Quando, mais tarde, as ideias revolucionárias e republicanas de Tiradentes triunfaram, o *escarmento* se transformaria em mito, o mártir se tornaria o maior herói nacional do Brasil, e em todo dia 21 de abril um feriado nacional o celebraria.

Se a conspiração de Tiradentes foi burguesa, podemos chamar de proletária a rebelião deflagrada

seis anos depois na Bahia, conhecida como A Revolta dos Alfaiates, pois dela tomaram parte alguns alfaiates, junto de escravos, libertos, artesãos e soldados. Também essa tentativa de revolta foi sufocada ao nascer, e quatro conspiradores foram esquartejados, como Tiradentes. Mas tanto a independência de Portugal quanto a substituição da monarquia pela república já estavam amadurecidas. E ambas teriam talvez acontecido muito antes se não tivesse ocorrido uma enésima anomalia da história brasileira.

A Coroa atravessa o Atlântico. Conseguiriam imaginar a rainha Elizabeth transferindo seu trono para o Canadá, o rei Sol, para a Indochina, ou o imperador Carlos V, para o Peru, invertendo a relação entre país colonizador e país colonizado? No Brasil, isso aconteceu. A Coroa portuguesa, obrigada a escolher entre a aliança com Napoleão, que ameaçava atacá-la por terra, e a aliança com a Inglaterra, que ameaçava atacá-la por mar, decidiu se proteger no Brasil.

Em três dias – entre 25 e 27 de novembro de 1807 – protegido pela frota inglesa, Dom João, que reinava no lugar da mãe declarada louca, abandonou apressadamente Portugal com 15 mil súditos, toda a nobreza, magistrados da Corte Suprema, eclesiásticos, generais, ministros, conselheiros, o tesouro real, arquivos do Governo, maquinários de uma tipografia inteira e parte da biblioteca real.

Assim, o Brasil tornou-se reino de si próprio. Caíram muitas proibições burocráticas, os portos se abriram às nações amigas, foi legalizado o contrabando com a Inglaterra, foram retiradas as proibições de instalar fábricas no solo brasileiro e, inversamente, foi encorajada a industrialização, introduziram-se as primeiras restrições ao comércio dos escravos, a capital tornou-se cosmopolita e o número de habitantes dobrou; surgiram teatros, academias e bibliotecas, foi impressa *A Gazeta do Rio de Janeiro*, o primeiro jornal do Brasil.

Nos primeiros meses de 1816, o regente se autoneomeou “Rei de Portugal, Brasil e Algarve”, com o título de Dom João VI. Quando retornou a Lisboa, em 1820, deixou o trono brasileiro com seu primogênito, que em dezembro de 1822, com apenas 24 anos, foi declarado imperador do Brasil independente sob o nome de Pedro I.

Seria este o rei a promulgar – 37 anos depois dos Estados Unidos e 24 anos antes do Reino da Sardenha – a Constituição do Brasil, em 25 de março de 1824. Naquela época, o Brasil tinha 4 milhões de habitantes, dos quais 29% eram escravos.

Pedro I e Pedro II. O reino de Dom Pedro I durou nove anos, até 1831, quando, alvo de intrigas e detestado pela corte e pelo povo, abdicou em favor do filho de 5 anos. Em seguida, voltou para Portugal, onde morreu de tuberculose em 1834, na mesma cama onde nascera 35 anos atrás, no Palácio de Queluz.

“O imperador menino” se tornaria em 1840, aos 15 anos, com o título de Pedro II, o verdadeiro imperador de todo o Brasil, já organizado na forma unificada de Estado-nação; em 1843, casaria com a princesa napolitana Teresa Cristina de Bourbon e reinaria pacificamente por quase meio século.

O longo reinado de Pedro II é uma transição da monarquia à república. No plano cultural, também graças ao impulso positivista, nasceram universidades científicas e academias. No plano econômico, difundiram-se o cultivo e o comércio do café, enquanto nos outros setores crescia dia a dia o esforço para transformar as matérias-primas no local, modernizando a indústria.

O período foi assolado por uma série de revoltas e pela guerra com o Paraguai, a única

verdadeira guerra travada pelo Brasil em toda a sua história, reafirmando, de modo claro, a sua natureza pacífica.

República mestiça

Abolição da escravatura. Conforme se sentia no ar a aproximação da abolição da escravatura, exigida expressamente pela Inglaterra e pelos Estados Unidos e vagamente compartilhada por Dom Pedro II, começou-se a cortejar europeus para que imigrassem para o Brasil. Então as coisas se precipitaram e em 13 de maio de 1888 foi aprovada a Lei Áurea, que aboliu definitivamente a escravatura.

A consequência negativa dessa imprescindível e tardia lei libertadora foi que milhões de escravos foram deixados à própria sorte e à carestia, o que causou estragos sobretudo no Nordeste.

Um ano e meio depois, em 15 de novembro de 1889, Dom Pedro II foi obrigado a exilar-se na Europa. Daquele dia em diante, os “Estados Unidos do Brasil” tornaram-se “República dos Estados Unidos do Brasil” e, mais tarde, “República Federativa do Brasil”. Uma revolução institucional que nos Estados Unidos e na França custara enormes derramamentos de sangue, no Brasil ocorreu de modo sutil. “A transição do império à Primeira República foi quase um passeio”, escreve Boris Fausto.

Cem cores, uma única língua, apenas um Estado. Entre as inovações promovidas por Pedro II, estava a execução do primeiro recenseamento da população brasileira. Conhecemos assim, com boa confiabilidade, a condição socioeconômica em que nasceu a primeira república. Em 1890, os brasileiros eram 14.333.000, mais que triplicados em relação a setenta anos antes. A maior parte da população (42%) era composta de mulatos; 38% de brancos e 20% de negros. Quase a metade dos brasileiros, então, eram mestiços, resultados da mistura entre europeus, africanos e indígenas. Por sua vez, os europeus majoritariamente portugueses, eram portadores de traços ibéricos, romanos, godos, fenícios, hebraicos e mouros; os indígenas pertenciam a pelo menos dois grupos distintos, os tupis e os tapuias; os africanos provinham de numerosas etnias de quatro ou cinco áreas principais. E depois será necessário acrescentar os imigrantes que muito em breve chegarão de todo o mundo. “O meu verdadeiro nome”, escreveu Niemeyer, “é Oscar Ribeiro Almeida Niemeyer Soares: Ribeiro e Soares são portugueses, Almeida é árabe, Niemeyer é alemão: logo, sou mestiço como são todos os meus irmãos brasileiros”.

Entre os escravos, 99,9% eram analfabetos; entre os homens livres, o analfabetismo alcançava 80%; entre as mulheres livres, 86%. Entre todos os jovens em idade escolar, apenas 17% iam à escola. Nesses mesmos anos, o analfabetismo na Itália alcançava os 78% no norte e 87% no sul.

No Brasil, 80% dos trabalhadores estavam na agricultura (na Inglaterra não superavam os 15%), e apenas 7% na indústria. A única grande cidade brasileira, com 522 mil habitantes, era o Rio de Janeiro, então já maior que Milão e Turim juntas. São Paulo tinha apenas 65 mil habitantes.

Branquear a pele

Proletários de todo o mundo. Na segunda metade do século XIX, com a urbanização, a

industrialização e o fim da escravidão, tanto a mão de obra servil quanto a escrava – em várias medidas privadas de profissionalização, de alma e de direitos – transformaram-se em proletariado. Aos índios (que formalmente foram libertados duas vezes, em 1750 e em 1755) e aos negros, definitivamente libertados em 1888, substituíram-se ou uniram-se trabalhadores suíços, alemães, eslavos, japoneses, sírios, libaneses e chineses. No Brasil, pela primeira vez, a incitação de Marx e Engels – *Proletários de todos os países, uni-vos!* – tornou-se realidade.

O início foi em 1817, quando Dom João chamou 2 mil colonos suíços que fundaram Nova Friburgo; depois, chegaram 120 mil alemães a Santa Catarina e ao Paraná; então, em 1875, foi a vez dos italianos. Com as novas presenças e a nova mistura, a pele e as faces dos brasileiros começaram a branquear, e tornaram-se cada vez mais brancas.

A onda italiana. Da Itália vinham aventureiros em busca de fortuna, e frequentemente a encontravam. Vinham refugiados políticos, exilados, dissidentes, maçons, filiados à Jovem Itália, carbonários, liberais, mazzinianos e republicanos para fugir das perseguições políticas. Buscavam a monarquia constitucional, a república, a democracia, o liberalismo, a liberdade, e frequentemente os encontravam. Vinham os camponeses, sobretudo do Trivêneto e do sul, à procura de terra para cultivar, e sempre a encontravam. Não era o eldorado, mas ao menos era a sobrevivência e, às vezes, a fortuna. No mesmo ano de 1888 em que foram libertados os escravos, 99% dos imigrantes no Brasil provinham da Itália. Nos anos seguintes, partiu em direção a este novo mundo 15% de toda a população vêneta, com picos de 30% no Vale do Pó. Chegaram aos portos brasileiros do mesmo modo como hoje chegam as escunas sobrecarregadas de africanos a Lampedusa: em 1882, um navio construído para quatrocentas pessoas desembarcou, no Rio, 2.300. Muitos morriam pelos sofrimentos durante a travessia de quarenta dias, e seus corpos eram jogados ao mar.

Nasceram Nova Vicenza, Nova Trento, Nova Milano, Nova Bassano, Nova Brescia e nasceu Caxias. Floresceram pequenas empresas agrícolas, vinhedos, empresas todo tipo. Francesco Matarazzo, emigrado de Castellabate e vendedor ambulante de banha de porco, viraria um dos mais importantes industriais brasileiros, líder do poderosíssimo grupo IRFM (Indústrias Reunidas Fábricas Matarazzo). Muitos anos depois, chegariam os grandes grupos empresariais como a Fiat, em Belo Horizonte, e a Pirelli, em São Paulo. Hoje, os brasileiros de origem italiana chegam a 30 milhões. Escolheram sobretudo o interior de São Paulo, a região do Espírito Santo e a parte meridional do país, onde a paisagem e o clima assemelham-se à Úmbria, a ordem urbana é menos contraditória, a riqueza é mais difundida e o trânsito é mais ordenado; em relação à Bahia ou ao Rio, há menos alegria, porém mais bem-estar.

Então Giuseppe Garibaldi chegou ao Sul, em 1834, para escapar da condenação à morte, e permaneceu dez anos participando da Guerra dos Farrapos; no estado vizinho de Santa Catarina, conheceu Anita, uma das mulheres mais extraordinárias da história italiana e brasileira.

Neste Brasil, em que a paisagem é toscana, a língua é vêneta e a tenacidade é alemã, quando finalmente irrompe a alegria regulada da festa da uva, o povo conta seus sacrifícios e de seus antepassados, carinhosamente cantando: “*Mèrica, Mèrica, Mèrica/ cossa saràlo ‘sta Mèrica/ Mèrica, Mèrica, Mèrica/ un bel mazzolino di fior.*”

O Brasil moderno

O lado sombrio da história. Hoje não há, no mundo, modelo de vida social que não represente o elo mais recente da cadeia cultural. De minha janela romana, vejo um templo de Michelangelo e um palácio de Rafael construídos no mesmo ano em que Cabral desembarcava em Porto Seguro. Mas eles não coincidem com o início de minha história, são a etapa intermediária de uma longa série de obras e dias que remontam à Idade Média, retornando à Roma clássica, à civilização etrusca e aos antigos povos itálicos; então, minha genealogia abandona a história e entra no buraco negro do mito, onde encontra deuses, heróis e constelações: encontra Enéas, fugitivo de Troia, Ulisses, viajante rumo à Ítaca, Sírrio, Saturno e Plutão, Andrômeda e Cassiopeia, Castor e Pólux, todos girando no tempo. Aquele tempo que, segundo Heráclito, “é um menino que brinca”.

Ao redor da minha casa romana, no raio de apenas um quilômetro, há monumentos de origem augusta, românica, gótica, renascentista, barroca e racionalista. O edifício onde vivo foi construído nos anos em que Dom Pedro II reinava no Rio de Janeiro; no pátio, estão os frisos de um templo do século IV antes de Cristo e a tumba de um poderoso guerreiro etrusco chamado Vel Tansina.

Toda essa história nutre minha alma pós-moderna e, ao mesmo tempo, torna-a pesada, circunda-a, pressiona-a, sufoca, sobrecarrega-a de muitas reflexões e hesitações, torna a caminhada mais lenta, castra os voos, desencoraja os sonhos.

Aqui está a diferença com o Brasil. A pré-história, que na Europa e no vizinho Oriente terminou há 5 mil anos, no Brasil durou até o século XVI; em muitas tribos indígenas ainda permanece. Quanto mais perdura a pré-história, mais perdura a doçura; quanto mais cedo chega a história, mais cedo se instala a violência. A civilização é paradoxalmente incivilizada.

O que faziam os antigos pais dos índios enquanto Hamurabi ditava o seu código, enquanto Moisés obedecia ao Deus dos exércitos, enquanto Homero descrevia o assédio de Troia e as peripécias de Odisseu, enquanto Alexandre dominava Persépolis, enquanto César capturava Vercingetórix, enquanto Agostinho alcançava Deus em um ponto, enquanto Abelardo, doente de amor, escrevia a Heloísa e Dante escalava o mais alto dos céus para ver “fechado em um único volume o que o universo desfolha”? Mesmo entre os pais dos índios houve poetas e arquitetos, músicos e cientistas, guerreiros e amantes, amores e vinganças, iras e afetos, ainda que tudo isso não tenha sido registrado de forma escrita, com a precisão de minha história. Todo um pulular milenário de paixões, cantos, pensamentos, descobertas e invenções certamente está sepultado no mais denso ventre da floresta amazônica, atrás do estrondo das Cataratas do Iguaçu ou sob o cobertor de água e o silêncio do Pantanal, que cobriram as palavras, os cantos, o grito de dor de milhões de autóctones quando ainda eram privados da escrita, da roda e do arado, mas certamente não das paixões e do pensamento.

Nego-me a pensar, como sumariamente faz Zweig, que o brasileiro é “um homem sem história ou, pelo menos, um homem de uma breve história (...) Os materiais com os quais cunhou sua civilização são totalmente importados da Europa”. A mesma coisa poderia ser dita de Estados Unidos, Canadá e Argentina, todos países de história breve. Além disso, trata-se de povos que, de uma mesma influência europeia, destilaram modelos de vida bem diferentes graças à diversidade de suas histórias paralelas, o lado obscuro da sua genealogia.

Os brasileiros de hoje são devedores dos seus mais distantes progenitores índios não menos que dos seus mais próximos genitores europeus. As dívidas do Brasil para com a Europa são evidentes e documentadas, enquanto a dívida com os índios, apesar de reconstruída por Darcy Ribeiro em seus cinco volumes de *Estudos de antropologia da civilização*, é muito menos reconhecida. Talvez

à Europa os brasileiros devam boa parte de sua esfera consciente e racional; aos índios, boa parte de sua esfera inconsciente e emotiva. Basta pensar no modo como esses índios tinham perfeitamente adequado seu modelo de vida ao contexto natural, vivendo serenamente, evitando competitividade recíproca e acumulação insensata. Basta pensar no modo gracioso como acolheram os portugueses dominados pela violência gratuita, que ousavam considerar incivis as suas vítimas inermes. Basta pensar que milhões de índios preferiram morrer a servir aos conquistadores e aceitar a rudeza desumana do trabalho nas minas e nas plantações. Como os tuaregues na África, preferiram extinguir-se em vez de renunciar à sua civilização milenar.

Entre os primeiros do mundo. O lado obscuro da história ameríndia e o lado claro da história plurissecular europeizada e africanizada criaram a prodigiosa e misteriosa dinâmica que, em apenas um século, permitiu ao Brasil recuperar os atrasos tecnológicos e organizacionais, escalar o ranking de 196 países e colocar-se entre as dez primeiras economias do mundo.

Enfoquei a história que precedeu a Proclamação da República porque é menos conhecida pelo leitor europeu. Depois desse evento, que pode ser considerado um segundo ingresso do Brasil no concerto das nações, houve muitos acontecimentos, mas recentes demais para haver necessidade de serem listados.

Carlos Drummond de Andrade disse que “o problema não é inventar. É ser inventado”. Pode-se dizer que somente com a partida de Pedro II e a Proclamação da República o Brasil começou a se inventar. Em 1930, a população chegou a 40 milhões; em 1936, as mulheres conquistaram o direito ao voto; no ano seguinte, Getúlio Vargas tornou-se ditador e, em 1954, suicidou-se; em 1956, foi eleito o presidente social-democrata Juscelino Kubitschek; em 1960, foi inaugurada Brasília, a nova capital; de 1964 a 1984, a ditadura militar aprisionou milhares de opositores e matou centenas deles; muitos intelectuais – de Fernando Henrique Cardoso a Gilberto Gil, de Oscar Niemeyer a Darcy Ribeiro, de Chico Buarque a Caetano Veloso – foram presos e obrigados ao exílio.

De 1995 a 2002, Fernando Henrique Cardoso, de volta do exílio e eleito presidente, modernizou a economia e acumulou a riqueza que, depois, Luís Inácio Lula da Silva, presidente de 2003 a 2010, distribuiu, permitindo a 42 milhões o acesso a uma condição melhor. Antes mesmo de Itália, França, Portugal ou Estados Unidos, o Brasil elegeu uma mulher presidente: Dilma Rousseff, fortalecida pela luta armada contra a ditadura militar, pelos três anos de cárcere e pela brutalidade da tortura.

Natureza, pessoas, economia. Da natureza, o Brasil recebeu tudo; 28 vezes maior que a Itália, é o quinto país do mundo em superfície, superado apenas por Estados Unidos, China, Canadá e Rússia. O rio Amazonas é o segundo rio do planeta em comprimento e o primeiro em largura; as Cataratas do Iguaçu são as mais belas e estão entre as maiores do mundo. Seu relevo estende-se por intermináveis planícies, sobe as colinas e chega aos 3 mil metros do Itatiaia. Nenhuma parte do país conhece terremotos, monções ou ciclones. Cada um de seus 27 Estados federados tem seu clima, do equatorial ao temperado, sua flora e sua fauna. Pela reserva de água e oxigênio, pela variedade de plantas e espécies animais, o Brasil é um dos países mais ricos do planeta, e sua matriz energética é uma das mais limpas.

Há setenta anos, os brasileiros eram 50 milhões, hoje são 200 milhões. Graças à sua extensão infinita, o Brasil tem uma baixíssima densidade demográfica: apenas 23 habitantes por quilômetro

quadrado, contra os 200 da Itália e os 334 do Japão. Se tivesse a mesma densidade da Itália, o Brasil poderia acolher 1,5 bilhão de habitantes; se tivesse a mesma densidade do Japão, poderia chegar a 2,8 bilhões de habitantes. O Brasil é um país jovem: 25,5% (contra 14% dos italianos) têm menos de 15 anos. A expectativa de vida é de 74 anos (na Itália, é de 82 anos).

Desde a abolição da escravidão, o Brasil era predominantemente rural não apenas porque a maioria da população vivia nas fazendas, mas porque nas fazendas residia a burguesia que detinha a riqueza e o poder. Hoje, não obstante o vastíssimo território rural disponível, 86% dos brasileiros vivem na cidade, e nas cidades estão centralizadas as sedes do poder econômico, político e administrativo.

Noventa e um por cento dos brasileiros são alfabetizados, e o Brasil investe 5,4% do PIB (contra 4,6% da Itália e 5,5% dos Estados Unidos) em educação, além de estar em sétimo lugar no mundo em percentual de crianças matriculadas no ensino fundamental.

Percorremos os dados do *Pocket World Figures* 2013, de *The Economist*, praticamente ultrapassados antes mesmo de serem publicados. Mostrava-se que o Brasil é a sétima potência econômica mundial e que seu PIB cresce constantemente há trinta anos. Dezesete por cento da população trabalha na agricultura (contra 4% na Itália). Vinte e dois por cento trabalha na indústria. O Brasil também é o quinto país no mundo em produção industrial (precedido apenas por China, Estados Unidos, Japão e Alemanha). Apenas 61% da população ativa trabalha nos serviços, mas o país está em segundo lugar mundial em número de usuários do Facebook, e em quarto lugar tanto em assinaturas de serviços de internet quanto em extensão da rede de estradas.

Entre 1991 e 2012, houve um crescimento contínuo e homogêneo dos contratos formais de trabalho, passando de 31% a 42%; do rendimento de trabalho, que quase dobrou; da iluminação elétrica domiciliar e da rede de telefonia que já cobre quase todo o território nacional; do acesso à educação, que, no caso das crianças de 6 a 14 anos, saltou de 87% para 98%. No mesmo período, houve uma queda igualmente constante e homogênea do índice de analfabetismo, que desceu de 16% para 8%; do trabalho infantil, que recuou de 20% para 4%; e sobretudo da desigualdade, que, segundo o Índice de Gini, passou de 0,571 para 0,499 (quanto mais próximo de zero, menor a desigualdade de renda).

Uma meticulosa comparação feita pelo IBGE, com base em 130 indicadores, demonstra, de modo surpreendente, a substancial continuidade nas tendências entre os decênios 1992-2002, quando na Presidência da República estiveram Itamar Franco, do PMDB, e Fernando Henrique Cardoso, do PSDB, e 2002-2012, quando presidiram Lula da Silva e Dilma Rousseff, ambos do PT. As diferenças entre centro-direita e esquerda nunca foram excessivas: as presidências do PSDB obtiveram melhores resultados no mercado de trabalho, no aumento do rendimento e na redução das desigualdades sociais; já as sucessivas presidências do PT obtiveram um crescimento maior na educação, na expansão dos serviços públicos e na ampliação dos bens de consumo básicos.

Infelizmente a escolaridade, que está aumentando, ainda deixa muito a desejar em termos de qualidade: 20% dos estudantes que concluíram o ensino básico e vivem em cidades grandes não dominam a leitura ou a escrita.

Hoje, o Brasil não é mais limitado pela monocultura, não é mais um país dependente, está saindo da fase industrial e entrando na pós-industrial. Não há país no mundo que não gostaria de ter relações comerciais com esse colosso econômico, e dia a dia cresce o número de jovens formados que imigram de toda parte para o mesmo país que, até 150 anos atrás importava apenas escravos,

migrantes paupérrimos e aventureiros.

A invenção do Brasil

A contribuição dos cientistas sociais. A edição italiana de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, acrescenta à beleza dessa obra-prima da sociologia brasileira uma introdução esclarecedora, escrita por Fernando Henrique Cardoso. Segundo Cardoso, *Raízes do Brasil* faz parte da tradição ensaística que, nos anos 1930, caracterizou a atividade cultural do país:

Sérgio Buarque veio se juntar a nomes como Joaquim Nabuco, Euclides da Cunha, Manoel Bomfim, Paulo Prado, Oliveira Viana, Alcântara Machado e Gilberto Freyre no empenho de revelar o Brasil aos brasileiros. Devem-se a esses ensaístas muitos dos conceitos, das imagens, dos mitos e dos polos narrativos que são usados para definir o país, para explicar a especificidade brasileira. Cada um ao seu modo, foram eles os verdadeiros inventores do Brasil, uma definição atribuída no passado a Sérgio Buarque.

Em um texto posterior – *Pensadores que inventaram o Brasil*, de 2013 – Fernando Henrique Cardoso acrescenta a este elenco outros cinco “inventores”: Caio Prado Jr., Antonio Candido, Florestan Fernandes, Celso Furtado e Raimundo Faoro.

A elaboração de um modelo brasileiro foi iniciada principalmente pelos cientistas sociais – sociólogos, antropólogos, etnólogos –, assim como o francês foi rascunhado sobretudo pelos filósofos, o inglês, sobretudo pelos economistas e o alemão, sobretudo pelos filósofos e músicos. Com a diferença de que na França, Inglaterra e Alemanha nasceu antes o modelo teórico e depois sua realização prática (o verbo se fez carne), enquanto no Brasil primeiro foi experimentada a realização e depois teorizou-se o modelo (a carne se fez verbo). E essa teorização, no Brasil, foi iniciada e prosseguida por sociólogos cuja cultura se direcionava para a antropologia e a etnologia, bem menos para a economia: pense-se em Antonio Candido, Sérgio Buarque de Holanda, Fernando de Azevedo, Stefan Zweig e Darcy Ribeiro.

É dito que esses cientistas sociais não apenas tiveram um papel fundamental na teorização do modelo brasileiro, mas também desenvolveram uma intensa ação política. Antonio Candido foi militante no Partido Socialista e participante de destaque na fundação do Partido dos Trabalhadores (PT); Gilberto Freyre participou ativamente da União Democrática Nacional; Caio Prado Júnior foi deputado e membro da Assembleia Nacional Constituinte pelo Partido Comunista; Darcy Ribeiro militou no Partido Comunista e criou os Centros Integrados de Educação Pública (CIEP); Cristovam Buarque foi ministro da Educação e senador; Fernando Henrique Cardoso foi fundador do Partido da Social-Democracia Brasileira (PSDB) e foi o único sociólogo eleito por duas vezes consecutivas à presidência de uma república.

Muitos desses grandes intelectuais e políticos pagaram com o cárcere e com o exílio o preço de sua liberdade ideológica e seu empenho concreto, tomando para si a advertência do casal Lynd segundo a qual “o objetivo das ciências sociais é ser problemática, criticar as ordens vigentes e indicar melhores”.

O Brasil inventado por esses sociólogos ainda é rural ou industrial, quase nunca pós-industrial, quase sempre interclassista, sempre orgulhoso de suas prerrogativas antropológicas. A seguir, recordo cinco delas, que se destacam pela diversidade das respectivas visões.

Uma grande família patriarcal

Monocultura e patriarcado. A pesquisa *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, publicada em 1933, foi conduzida quando falava-se ainda pouco de globalização na sociologia internacional, a sociedade industrial absorvia cada vez mais a atenção dos sociólogos e apenas pouquíssimos visionários acenavam para um possível futuro pós-industrial.

Para explicar a formação e o desenvolvimento socioeconômico do nordeste durante a época colonial, Gilberto Freyre analisa a monocultura da cana-de-açúcar e o sistema social baseado na casa-grande do senhor de engenho e em seu poder patriarcal. Uma vez que a forma é representação plástica da função, a casa-grande e a senzala – que é seu complemento imprescindível, com sua estrutura arquitetônica e sua organização sociopolítica – são assumidas por Freyre como representação, teatro, metáfora e símbolo do poder exercido pelo chefe da família patriarcal, que domina homens e coisas, pessoas livres e escravos.

Segundo Freyre, a natureza humana é o resultado do conjunto da vida social, do passado, da continuidade, da herança, da elaboração cultural. É necessário representar a realidade em toda a sua extrema, delicada e múltipla complexidade. O homem deve ser estudado no seu construto biológico, no seu ambiente e nas suas relações sociais. A abordagem sociológica e antropológica deve ser de contínua disponibilidade para a mudança e o crescimento: “Se depender de mim, nunca ficarei plenamente maduro, nem nas ideias, nem no estilo, mas sempre verde, incompleto, experimental.”

Coerente com esse empenho intelectual, Freyre refutou o determinismo racial e atribuiu a formação do povo brasileiro sobretudo aos fatores culturais e ambientais, devido aos quais a hibridação de ibéricos, indígenas e africanos, longe de representar um elemento de fraqueza, contribuiu para sedimentar uma cultura positiva em uma população temperada pelo desafio de uma natureza inclemente.

Visando à conquista de riqueza e ao poder em um contexto hostil, o colonizador português criou, através das fazendas, espaços civilizados; as famílias que conseguiram ascender ampliaram as oportunidades e teceram redes de influência, a partir das quais pouco a pouco enucleou-se o Estado nacional.

Nesse sistema, baseado em uma economia monocultural de exportação, a casa-grande desenvolveu o papel de centro produtivo da cana-de-açúcar e depois do café, e também de núcleo sociopolítico que, na Europa industrial, seria ocupado pela empresa transformadora de matérias-primas. O doutrinamento espiritual e moral, exercido principalmente pelos jesuítas, foi o lubrificante desse sistema em que os portugueses prevaricaram os indígenas, deixando-lhes, como única escolha, a submissão ou a fuga para a floresta. Por sua vez, também os escravos tiveram influência fundamental na formação do povo brasileiro e de sua sexualidade.

Democracia racial. Para analisar o sistema brasileiro e sua evolução, Freyre usa a lente da cultura, não a da estrutura de classe. Por isso – à diferença do que aparece em *Casa-Grande & Senzala*, o processo de formação do povo brasileiro foi muito menos livre, espontâneo, natural e sereno, que uma simples união entre duas etnias diversas. O senhor, tal como representado por Freyre, é mais magnânimo e construtivo do que de fato foi na realidade autoritária de suas ações. Por sua vez, a mulher escrava foi objeto de uma violência permanente bem mais cruel do que

aparece em *Casa-Grande*, obrigada à força e sob ameaça moral a aliviar as pulsões eróticas de todos os homens da família patronal e a servir de mãe a filhos sem pais, a fim de povoar uma colônia segundo os intentos demográficos dos colonizadores.

Por isso, Freyre foi acusado de excessiva bondade e otimismo sobre as relações que ocorriam entre patrões e escravos, e foi-lhe atribuída a ideia de uma “democracia racial” que teria reinado no engenho de cana e na fazenda de café.

A bem da verdade, Freyre não nega a trágica condição dos escravos no passado, nem o racismo presente em seu tempo: limita-se a constatar que, por uma série de circunstâncias históricas, psicológicas, antropológicas, geográficas e mesmo arquitetônicas, a relação humana que no passado acabava por criar-se entre patrões e escravos, entre brancos, mestiços e negros, fez com que, também no Brasil moderno, a relação entre classes e raças fosse menos distante e depreciativa, mais familiar e cordial que em outros lugares. Ele reconhece que “não há uma democracia no estado puro, nem no plano racial, nem no social ou político, mas existe muito mais aproximação da democracia racial que em qualquer outra parte do mundo”.

Invertendo Orwell, poderíamos dizer que em todo o planeta negros e brancos são considerados diferentes, mas no Brasil são menos diversos.

Não é que não exista, no Brasil, o preconceito de raça ou de cor assim como o de classe. Existe. Mas ninguém pensaria em ter igrejas exclusivas para os brancos. Ninguém pensaria em proibições legais contra os matrimônios inter-raciais. Ninguém impediria o ingresso aos negros nos teatros ou nos bairros residenciais das cidades. Entre os brasileiros, o espírito de fraternidade prevalece sobre o preconceito de raça, cor, classe ou religião. É verdade que a igualdade racial não se tornou absoluta com a abolição da escravidão (...) Houve um preconceito racial entre os brasileiros dos engenhos, houve uma distância social entre o senhor e o escravo, entre os brancos e os negros... Mas poucos aristocratas brasileiros eram rígidos em relação à pureza da raça como era a maioria dos aristocratas anglo-americanos do Velho Sul.

Além disso, já em 1855, o estudioso napolitano Cesare Malpica, em seu ensaio intitulado *O Brasil*, não apenas contesta o preconceito de uma suposta inferioridade racial dos negros, sustentando que é a escravidão a impedi-los de exprimir as próprias capacidades, mas prevê a completa extinção, no Brasil, de toda forma de racismo: “Como consequência dessa mistura de raças, se há na América um lugar onde os preconceitos ligados à cor irão extinguir-se completamente, não há nenhuma dúvida, este lugar é o Rio.”

Partindo da hipótese de que no Brasil reinava a democracia racial, vinte anos depois da publicação de *Casa-Grande*, a Unesco promoveu quatro pesquisas científicas sobre as relações inter-raciais na Bahia, em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Pernambuco. As conclusões – plenamente compartilhadas por Darcy Ribeiro, que participou da pesquisa – foram unânimes: em todas as quatro áreas estudadas, os negros e os mulatos eram ainda objetos de dominação e discriminação, vítimas de preconceitos cruéis.

Passou-se mais meio século e, quem hoje visita o Brasil tendo lido Gilberto Freyre ou Darcy Ribeiro, pode facilmente constatar que as diferenças entre os brancos de um lado e os negros, índios e mestiços de outro, não desapareceram de modo algum. Mas, seja nas cidades, seja nas fazendas, os privilegiados não vivem essas diferenças com a distante altivez dos *wasp* norte-americanos, e tendem a encurtar as distâncias com uma relação mais calorosa e comunitária do que se possa encontrar em outros países, incluindo-se a Itália do norte. Segundo uma pesquisa recentíssima, 97% dos brasileiros declaram não nutrir nenhum preconceito, mas confessam que conhecem pessoas racistas.

A prescindir das reservas de caráter conteudista, todas francamente recordadas na introdução de

Darcy em *Casa-Grande*, esse livro permanece imprescindível para quem deseja compreender o modelo brasileiro, do qual explora os aspectos coloniais com perspicácia sociológica e elegância formal. Gilberto Freyre gostava de dizer que “não basta escrever um romance, é necessário criar um estilo”. E conseguiu.

As raízes do Brasil

Espanha e Portugal. Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, é de 1936, mas o autor lançou outras duas edições em 1947 e em 1955. Vou me referir à tradução italiana desta última, que podemos considerar definitiva e que se vale, como dito anteriormente, de uma esclarecedora introdução de Fernando Henrique Cardoso, segundo o qual *Raízes* “explica e anuncia o Brasil”. Segundo o juízo amplamente compartilhado de Antonio Carlos Peixoto, *Raízes* é uma das obras “mais clássicas e mais completas já escritas sobre o Brasil”, ainda que o mesmo Sérgio Buarque, com grande modéstia, já em 1940 dizia-a “superada e plenamente datada”. Como revela o título, com esse ensaio tão precioso quanto famoso, o autor pretende fazer-nos entender de qual húmus histórico nasce o Brasil moderno.

Sérgio inicia com uma constatação: por mais obras excelentes, perfeitas, surpreendentes que o Brasil queira realizar, tem-se, contudo, a impressão de que participam de um sistema evolutivo próprio de outro clima e outra paisagem: “Somos desenraizados na nossa própria terra”, e as raízes se fundam na península ibérica, a quarenta dias de navegação à vela.

Espanha e Portugal são países muito diferentes dos demais países europeus e muito diferentes entre si. Em ambos, domina uma certa vocação anarquista, uma falta de coesão social, uma aversão à ordem hierárquica, uma negação dos privilégios hereditários e definitivos, uma aceitação da mobilidade social e da promiscuidade entre as classes, uma predileção pelo livre-arbítrio mais que pela predestinação, uma repulsa pela organização rígida do tipo calvinista, uma notória recusa ao culto ao trabalho e ao utilitarismo, uma predileção pelo ócio em oposição ao estresse, pela contemplação e pelo amor em oposição à produtividade, pela amizade em oposição à solidariedade, pelas relações afetivas em oposição aos vínculos de interesse. A vontade de comandar e a disposição para obedecer são equivalentes à inclinação à anarquia e à desordem, ditada pela natureza inquieta e indisciplinada que os jesuítas procuraram aproveitar, sem sucesso, com a centralização do poder, a escravidão nas aldeias e a educação para a obediência.

Aqui terminam as diferenças entre os países ibéricos e o resto dos países europeus, e aqui terminam também as semelhanças entre Portugal, que colonizou o Brasil, e a Espanha, que colonizou todo o resto da América do Sul.

Aventureiros e trabalhadores. Segundo Sérgio Buarque, pode-se aplicar à vida coletiva duas visões contrastantes: a do aventureiro, que pretende colher o fruto sem plantar a árvore, visando à prosperidade gratuita e à riqueza fácil, como fazem o caçador e o colhedor; e a do trabalhador, que primeiro calcula as dificuldades e depois persegue o sucesso com sistemática paciência. O aventureiro é audaz, irresponsável, instável, nômade; o trabalhador é ponderado, reflexivo, calculista, prudente, previdente.

Os portugueses aplicaram-se com negligência e abandono, mas com sucesso, à tarefa de conquistar o trópico para a civilização. Seu espírito de aventura depois transmigrou para o do

brasileiro e, agindo como orquestrador, exerceu sobre este uma influência maior que o clima, as raças e os costumes.

Os portugueses deslocados para o Brasil assimilaram dos índios seu modo de comer, caçar, cultivar a terra e navegar os rios, muito mais do que os índios estavam dispostos a assimilar os usos e costumes portugueses. Os índios, por sua vez, demonstraram-se mais aptos a colaborar em atividades nômades e pouco programáveis, como a caça, a pesca e a criação de animais, que em atividades metódicas, constantes, precisas e exatas, como a exploração da cana ou das minas, às quais mostraram-se tenaz e silenciosamente hostis. Em termos gerais, como já foi dito, suas propensões características – ociosidade, imprevidência, intemperança, repulsa por atividades fatigantes e produtivas, inclinação a atividades predatórias – eram mais ou menos as mesmas dos antigos nobres lusitanos.

Os portugueses, que buscavam riqueza sem cansaço, encontraram na vastidão do Brasil e nos hábitos dos índios as condições adequadas e complementares à sua modalidade de invasão, à sua natureza transumana que os levava a desfrutar, destruir e dissipar a terra como se faz com minas, para então abandoná-la e migrar para outro sítio em vez de afeiçoar-se a um lugar, cuidar dele com amor e protegê-lo zelosamente. Daí a predileção pela monocultura e o latifúndio, daí uma vida cotidiana sem pretensões intelectuais e uma forma de domínio “fraca, leve, menos obediente a regras e a normas que às leis da natureza”. Tudo isso sem nenhum orgulho de raça, uma vez que os portugueses eram eles próprios mestiços.

Aqui, Sérgio Buarque, aproximando-se da tese da “democracia racial”, cara a Gilberto Freyre, destaca que Portugal, longe de proibir os matrimônios mistos, favoreceu-os e, com um édito de 1755, chegou a protegê-los: “O povo português entrou em íntimo e assíduo contato com a população de cor. Mais que qualquer outro povo europeu, cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanizava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso.” Acrescente-se a influência tolerante, comunicativa e universalista da religião católica. O resultado de tudo isso foi que no Brasil a mestiçagem não representou uma anomalia, mas a norma.

Individualismo, amor pelo ganho fácil e incapacidade de associar-se, atrofia do senso de ordem, disciplina e raciocínio foram traços constantes da mentalidade portuguesa, mitigada apenas por algumas práticas de colaboração entre agricultores (no desmatamento, no plantio, no cultivo etc.), todavia emprestadas dos índios. Tudo isso acompanhava uma “leveza piegas e sentimental” na vida e na arte.

Família e cidade, cabeça e braços. Único tijolo compacto em um monte de areia pulverizada: era a família em sua esfera doméstica e seu *pater* dotado de autoridade indiscutível. Esse núcleo primário constituía o modelo absoluto e intrusivo para qualquer outra instituição social, contaminando-a de antipolítica e de particularismo, e decretando a supremacia do privado sobre o público, da tribo sobre o Estado.

No famoso romance *O leopardo*, de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, descreve-se a vida de uma nobre família siciliana proprietária de terra, que passa todo o ano na cidade e apenas por ocasião da colheita se transfere, por algumas semanas, para o seu latifúndio de Donnafugata. No Brasil, ocorria o oposto: os proprietários de terra permaneciam estavelmente em suas fazendas, e iam para as cidades apenas ocasionalmente por motivos burocráticos, para compras ou por passatempo.

Sérgio Buarque fala até mesmo de uma ditadura das zonas rurais sobre as zonas urbanas.

Foi apenas com as profundas mudanças determinadas pela chegada da corte ao Rio de Janeiro (1808) e, sobretudo, pela abolição da escravidão (1888) e pela consequente chegada dos imigrantes, que as instituições burocráticas, as profissões livres e as organizações políticas começaram a reclamar para si um espaço autônomo em relação ao modelo familiarista, ao mesmo tempo em que o peso da cidade começava a prevalecer sobre o do campo em termos demográficos, administrativos e de consumo.

A partir do histórico divisor de águas que foi a Lei Áurea, o trabalho assalariado dos imigrantes competiu com o escravista e depois o superou. Entre a metade do século XIX e a metade do século XX, chegaram ao Brasil 4,5 milhões de imigrantes, dos quais 1,7 milhão de portugueses e 1,6 de italianos. Mas não apenas prevaleceu o trabalho assalariado: também o centro e o sul do país prevaleceram sobre o norte, a cidade prevaleceu sobre o campo, a produção do café prevaleceu sobre a do açúcar, a influência dos intelectuais prevaleceu sobre a dos políticos, os bancos prevaleceram sobre os agiotas, as sociedades anônimas prevaleceram sobre as empresas familiares. Além disso, o novo competiu e prevaleceu sobre o tradicional, o abstrato sobre o concreto, *gesellschaft* sobre *gemeinschaft*, para usar a terminologia de Tönnies (que Sérgio Buarque conhece e cita). Desse momento em diante, a imigração livre de suíços, alemães, italianos, japoneses, libaneses, e quem quer que estivesse em busca de trabalho e liberdade, tomou o lugar da imigração forçada dos africanos. Em suma, embora de forma mais suave que na Europa ou nos Estados Unidos, era o triunfo da modernidade com suas metrópoles, seus arranha-céus, suas grandes lojas, suas estradas de ferro, suas famílias, seu individualismo, cosmopolitismo, sua velocidade, alienação e anomia.

Permanece notória a predileção dos brasileiros por aquelas qualidades “que ocupam a inteligência sem ocupar os braços”. Aqui, o “modernista” Sérgio Buarque consegue ser tão moderno a ponto de entusiasmar-se com a civilização industrial, mas não tão visionário a ponto de prever a revolução pós-industrial. Vale a pena dedicar alguma atenção a essa passagem.

O autor de *Raízes do Brasil* vê, no caráter brasileiro, uma predileção pelo trabalho intelectual, ideativo, criativo, que em Portugal foi próprio dos nobres e dos livres, em oposição ao trabalho manual, prático, executivo, que foi próprio dos escravos e dos trabalhadores servis. Muito frequentemente, porém, essa propensão não se traduziu em instrumento de consciência e ação, mas permaneceu em nível de sofisticação linguística e verbosidade erudita.

Um visconde pós-industrial. É daí que vem a crítica de Sérgio Buarque ao economista baiano José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairu, autor dos *Estudos do bem comum* (1819), segundo o qual a prosperidade das nações depende mais da quantidade de inteligência do que da quantidade de trabalho mobilizado, e o trabalho manual é menos edificante que as atividades do espírito.

Talvez se possa dizer, como faz Sérgio Buarque, que da Silva tinha uma visão paternalística do Estado, entendido como uma grande família dirigida pelo soberano para a “obtenção da felicidade geral”, mas não se pode negar que sua teoria da produção econômica fosse genialmente profética. Infelizmente, Sérgio Buarque não se deu conta disso.

Homem político liberal, economista, professor, autor de obras notáveis como *Princípios de economia política*, o Visconde de Cairu sugeriu a Dom João VI, recém-chegado ao Brasil, que abrisse os portos a todas as nações amigas, dando início, assim, à independência política do país.

Grças a ele, a industrialização do Brasil, sufocada pelos iníquos tratados do século XVIII entre Portugal e Inglaterra, retomou seu curso, para preencher a lacuna em relação à Europa. Por isso, José da Silva Lisboa era tudo menos contrário à industrialização, mas já lhe entrevia o que viria depois dela. Comentando sua concepção econômica, o ensaísta Alceu Amoroso Lima, profundo conhecedor do modernismo, teve de dizer:

Havia os fisiocratas que tinham considerado a terra o elemento capital da produção. Veio Adam Smith, que enfatizou o componente trabalho. E com o manchesterianismo foi o capital a ser considerado o elemento básico da produção. Portanto, o nosso grande Cairu, em seu tratado de 1819, mesmo mencionando a ação de cada um desses elementos, dá proeminência a outro fator, que seria evidenciado apenas em tempos modernos, após a luta entre o socialismo e o liberalismo ter durado por todo o século XIX: a Inteligência.

Depois acrescenta: “Cairu antecipou-se a Ford, Taylor e Stakhanov em um século.”

Na realidade, Cairu não apenas se antecipou a esses ícones da sociedade industrial, mas, de longe, os superou, conseguindo prever, com dois séculos de antecedência, que os *knowledge workers* superariam os operários, e que a sociedade pós-industrial, centrada na produção de bens imateriais através da inteligência, suplantaria a sociedade industrial, centrada na produção em massa de bens materiais através de máquinas e organização científica. Além disso, Cairu evoluiu o conceito, hoje cortejadíssimo, de *bens comuns* e antecipou até mesmo o de *jobless growth*, isto é, de desenvolvimento sem trabalho, atribuindo aos cientistas a tarefa de encontrar os modos e as técnicas, a fim de que “os homens possam obter a maior riqueza com o menor trabalho possível”.

Para o autor de *Estudos do bem comum*, a indústria, que valoriza o trabalho físico, não representa nada mais que uma etapa, embora indispensável, para uma posterior civilização em que a inteligência, e não a fadiga, seria a verdadeira força motriz.

Para Sérgio Buarque, por outro lado, colocar a inteligência como fundamento do sistema produtivo, como faz Silva Lisboa, é um princípio “essencialmente antimoderno”. Na sua opinião, a Revolução Industrial, baseado no uso crescente das máquinas e, por consequência, nas leis matemáticas da mecânica, refuta drasticamente os fatores subjetivos. É o trabalhador que deve se adaptar ao trabalho, não o contrário. “O gosto artístico, a destreza, a característica pessoal, que são virtudes cardeais na economia artesanal, passam, assim, ao segundo plano. O terreno do gênio individual, do engenho criador e inventivo, tende, ao máximo possível, restringir-se em favor de dons de atenção e perseverança voltados a todas as minúcias do esforço produtivo.”

Sérgio Buarque identifica o futuro econômico como a organização da fadiga industrial, na qual a inteligência, que em sua opinião não pode nunca substituir ou completar o trabalho físico, acabaria por representar apenas uma veleidade personalista e aristocrática, a distinguir-se graças a uma virtude congênita e intransferível.

Oitenta anos após *Grundrisse* de Marx, seis anos após *Economic Possibilities for our Grandchildren* [Possibilidades econômicas para nossos netos] de Keynes, Sérgio Buarque não consegue ainda intuir que estão para chegar tempos em que o trabalho físico será delegado quase todo às máquinas, e caberá ao homem o privilégio do exclusivo trabalho inteligente, ideativo, intelectual: aquele que, segundo José da Silva Lisboa, felizmente os brasileiros têm em seu DNA.

Ladrilhadores. “A cidade”, escreve Le Corbusier em *Planejamento urbano* (1925), “representa a afirmação do homem sobre a natureza. É uma manifestação da potência humana contra a natureza, um organismo humano que garante segurança e trabalho (...) O homem avança em linha reta pela

própria estrada porque tem uma meta; sabe aonde vai, decidiu alcançar um determinado lugar e para ele se encaminha pela via mais direta. O burro avança em zigue-zague, volta e meia se perde atrás de alguma coisa, com sua estranha e desajeitada natureza, vai em zigue-zague para evitar as pedras maiores, para escapar das partes íngremes, para procurar a sombra (...) Foi o burro quem traçou a planta de todas as cidades da Europa, mesmo a de Paris, infelizmente. Nos primeiros povoados habitados, as carroças passavam por onde conseguissem se enfiar, por desfiladeiros e ravinas, por montes de pedra e restos de turfa; um córrego representava uma barreira significativa. Assim começaram a formar-se caminhos e estradas. No cruzamento deles, ao longo de cursos de água, surgiram as primeiras cabanas, as primeiras casas, as primeiras aldeias; as casas se alinharam ao longo de estradas traçadas pela passagem dos burros (...) Paris, Roma, Istambul surgiram sobre o percurso dos burros (...) Hoje, a vida de uma cidade moderna é disposta, praticamente, em linha reta: a construção dos edifícios, o esgoto, as tubulações, as estradas, as calçadas etc. A reta é a diretriz ideal do tráfego; é a panaceia, digamos, de uma cidade dinâmica e animada. A curva é perigosa, funesta, tem um verdadeiro efeito paralisante. A reta figura em toda a história da humanidade, figura em cada projeto, em cada realização do homem (...) Tortuosa é a estrada do burro, reta, a do homem. A estrada curva é um resultado arbitrário, fruto do acaso, do descuido, de um fazer puramente instintivo. A estrada retilínea é uma resposta a uma solicitação, é fruto de uma intervenção precisa, de um ato voluntário, um resultado alcançado com pleno conhecimento. É uma coisa útil e bela”.

O racionalista Le Corbusier amava a linha reta e o ângulo reto porque é “sinal tangível de perfeição, sistema perfeito, único, constante, puro”. (Também Italo Calvino tinha a mesma preferência, mas por motivo totalmente diferente: “Prefiro fiar-me à linha reta na esperança que continue ao infinito e me torne inalcançável.”) Segundo Le Corbusier, “o operar humano é um *colocar em ordem*. Visto do céu, o resultado desse operar aparece sobre a terra em forma de figuras geométricas”. Logo, se ele tivesse visto do alto as cidades espanholas da América Latina, teria imediatamente deduzido pela sua forma regular que os fundadores as construíram para permanecerem ali, depois de terem atentamente individuado as localidades o mais parecidas possível, por clima e vegetação, com as cidades ibéricas das quais provinham.

O plano regular abstrato precedia sempre a construção concreta da cidade. Uma vez escolhido o lugar mais adequado (possivelmente no interior e em altiplanos, não muito alto e ventoso, não muito baixo e pantanoso, não muito chuvoso nem muito árido, e assim por diante), os fundadores traçam as plantas das cidades e, entre uma cidade e outra, planificam as grandes estradas destinadas ao deslocamento dos comerciantes. Segundo escreve Sérgio Buarque, “já à primeira vista, o próprio traçado dos centros urbanos na América espanhola denuncia o decidido esforço de vencer e retificar a caprichosa fantasia da paisagem agreste: é um ato definido pela vontade humana. Não se deixa que as estradas se modelem com base na sinuosidade e na aspereza do solo; se impõe o aspecto decidido da linha reta”. Procede-se segundo a ordem dos ladrilhadores, obrigados à inflexibilidade geométrica da linha reta.

Na cidade assim edificada, a Igreja encarregava-se de colocar em ordem as almas dos nativos, educando-os para a obediência dos preceitos religiosos e das autoridades civis; a legislação provê a regulamentação minuciosa dos comportamentos urbanos e as punições dos cidadãos. Tudo refletia valores positivos, tenacidade, prontidão, precisão, pontualidade, previsibilidade. Nas missões dos jesuítas, cada aspecto era geométrico e prefixado. Nas bolivianas, chegava-se ao ponto de

“coniuges Indiani media nocte sono tintinabuli ad exercendum coitum excitarentur”. Ou seja, chegava-se ao ponto de, no meio da noite, os cônjuges indígenas serem excitados para o coito com o som de um sino.

Esse frenesi de ordem, regulamentação, geometria, simetria e uniformidade surge no modelo espanhol pela necessidade de ter sempre unidas, sob controle, no curso dos séculos, componentes díspares como os catalães, bascos e mouros dentro das fronteiras nacionais e, fora dessas fronteiras, os flamengos, napolitanos, milaneses, burgúndios, sicilianos, berberes, muçulmanos e índios da América e do Oriente.

Semeadores. Se, ao contrário, Le Corbusier tivesse sobrevoado as cidades brasileiras, teria percebido com igual facilidade que elas cresceram aleatoriamente, sem um mapa prefixado ou um objetivo a longo prazo, localizadas o mais próximo possível da costa para diminuir as distâncias com Portugal e fruir melhor dos índios que, ao longo do litoral, falavam todos a mesma língua geral.

Se a Espanha trazia a mania de ordem unificadora de sua história centrífuga, Portugal não tinha nenhum complexo de desagregação porque, desde o século XVIII, fora politicamente unitário. Logo, à diferença da cidade catalã, a lusitana é construída ao acaso, inspirando-se em irregularidade, transitoriedade, instabilidade, desperdício e imprecisão, mas raramente em imprudência.

A cidade construída pelos portugueses na América não é um produto da mente, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma providência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra “desleixo” – que o escritor Aubrey Bell considerou tão tipicamente portuguesa como “saudades” e que, no seu entender, implica menos falta de energia do que uma íntima convicção de que “não vale a pena...”. (...) [Um realismo] que aceita, em suma, como a vida é, sem cerimônias, sem ilusões, sem impaciências, sem malícia e, muitas vezes, sem alegria.

Para distinguir com uma metáfora o modelo de vida catalão do lusitano, Sérgio Buarque contrapõe o método racional do ladrilhador àquele irracional do semeador, que avança espargindo a amplas braçadas as sementes, as quais cairão aleatoriamente em um terreno que se suponha ser fértil. Como modernista, Sérgio Buarque revela, nas entrelinhas, certo lamento pelo fato de a cultura lusitana ser tão imprecisa, flexível e curvilínea. Ao contrário, Oscar Niemeyer, que, junto com Lúcio Costa e Roberto Burle Marx, projetou Brasília com um cuidado geométrico de ladrilhador, criando uma exceção quase catalã na urbanística lusitana, opta decididamente e com orgulho pela linha curva: “Não é o ângulo reto que me atrai, nem a linha reta, dura, inflexível, criada pelo homem. O que me atrai é a curva livre e sensual, a curva que encontro nas montanhas de meu país, no curso sinuoso dos seus rios, nas ondas do mar, no corpo da mulher preferida. De curvas é feito todo o universo, o universo curvo de Einstein.”

O homem cordial. Atualmente, os antropólogos criticam o conceito de “caráter” quando se refere a um povo inteiro. No entanto, os traços fundamentais do caráter brasileiro, segundo Sérgio Buarque, podem ser identificados no personalismo, no machismo e no caudilhismo, na propensão ao nomadismo, à aventura, à mobilidade social, em relação às experiências de outrem, no senso zeloso de liberdade e dignidade, na passionalidade, no familiarismo patriarcal, na prevalência dos grupos primários sobre os secundários, na preferência harmoniosa por uma ordem relativa e transitória a uma ordem absoluta e definitiva.

A família e o familiarismo foram muito fortes no Brasil rural, a ponto de emprestar seu modelo também às atividades extrafamiliares do tipo profissional e político, que prevaleceriam na posterior fase industrial. Para fazer negócios com uma pessoa, é necessário antes tornar-se seu amigo; toda relação racional, burocrática e formal deve ser lubrificada pela amizade; cada manifestação, seja ela de concórdia ou de inimizade, nasce do coração, do íntimo, é “calorosa”, cordial no senso etimológico da palavra. O escritor Roberto Cautó, com uma expressão que Sérgio Buarque julga feliz e adota, fala de *homem cordial*, capaz de conservar as virtudes rurais de espontaneidade, hospitalidade e generosidade. Isto é, o oposto da cortesia, que é uma forma codificada, afetada, formalizada e epidérmica de cordialidade. O homem cordial tende espontaneamente a estabelecer formas de amizade e intimidade com os outros, mesmo os hierarquicamente superiores, não para diminuí-los, mas para trazê-los à sua esfera afetiva. Por isso, o brasileiro usa frequentemente o diminutivo *-inho* e chama por nome, sem sobrenome, mesmo o presidente da república. A mesma redução de distâncias é praticada com os santos, que são considerados protetores amorosos, afetuosos e escolhidos pela simplicidade. Não por acaso, Santa Teresinha, isto é, Santa Teresa de Lisieux, pela sua simplicidade quase infantil, é bem mais popular que a mística, distante Santa Teresa d’Ávila. Daí uma fé mais carnal e permissiva, menos angustiada e rigorosa, expressa em formas mais informais que austeras, mais sincréticas que ortodoxas.

Ilusão e desencanto. Depois de investigar de modo genial as raízes do Brasil, Sérgio Buarque nos deixa uma série de considerações sobre os “tempos novos” que, por sua natureza modernista, estão em contraste com o caráter brasileiro. A sociedade industrial, com suas atividades longas e monótonas, requer tenacidade, disciplina, ordem hierárquica, organograma, divisão de tarefas, programas e respeito aos programas. O brasileiro, porém, é eclético, impreciso, não tem vocação especialista, tende a confundir o trabalho com o ócio: está demasiado distante da ética protestante e do espírito weberiano do capitalismo. Sua predileção por profissões humanistas, pelo posto fixo, possivelmente público, denota um apego quase exclusivo aos valores da personalidade, em contraste com o empreendedorismo, a incerteza, o risco e os valores impessoais.

Nesse ponto, Sérgio inicia a parte mais desesperançada de seu discurso. O brasileiro, em sua opinião, é constitucionalmente malandro; os movimentos, apenas aparentemente reformadores, partiram quase sempre do alto e as reformas, realizadas de modo imaturo, foram acolhidas com indiferença por um povo inconsciente. Em suma, “a democracia no Brasil sempre foi um reprovável mal-entendido”.

Quanto aos intelectuais – como Machado de Assis –, refugiaram-se na literatura para não verem o horror da realidade cotidiana. Cada um deles “não reagiu a ela, opondo uma reação sã e fecunda; não procurou corrigi-la ou dominá-la; simplesmente a esqueceu, ou a detestou, provocando desencantos precoces e ilusões de maturidade”. A reação deles foi tão frágil e estetizante quanto inútil e inconsistente.

Passando dos literatos aos “homens de ideias”, isto é, a si próprio, Sérgio Buarque reforça: sua cultura demagógica e livresca serviu apenas para construir uma realidade artificial, ostentando a retórica e os pedantismos com sinais de inteligência e superioridade intelectual. Essa classe intelectual, que assumiu para si uma missão conservadora e aristocrática, presume que a cultura não tem necessidade de empenho sistemático e de coragem, pois basta o talento inato, e atribui ao conhecimento um papel enobrecedor para o intelectual, não salvador para a sociedade.

Tomado pelo ardor anti-intelectual, Sérgio Buarque refuta também a “retórica inútil” daqueles “pedagogos da prosperidade”, que invocam a alfabetização das massas como pré-requisito indispensável ao progresso. Em sua opinião, a alfabetização, “isolada de outros elementos fundamentais da educação que a completem, é comparável, em certos casos, a uma arma de fogo nas mãos de um cego”.

Gigante bom. Segundo Sérgio Buarque, a única revolução experimentada pelo Brasil em sua vida nacional é de natureza lenta, mas segura e harmônica, sem o grande estrondo de algumas convulsões superficiais. Seu ponto culminante é o divisor de águas constituído em 1888 pela abolição da escravidão, com o qual o centro de gravidade nacional deslocou-se do campo para a cidade e, no campo, o cultivo do café, que requer menos investimentos e envolve menos cansaço físico, substitui o cultivo da cana-de-açúcar. Daquele momento em diante, junto com o ruralismo declinou o iberismo. Mas, quando Sérgio publica *Raízes*, a autonomia da cidade em relação ao campo não se transformara ainda em desenvolvimento autônomo do Brasil, finalmente livre dos influxos ultramarinos e das decisões impostas pelo exterior. A partir da Lei Áurea, a cidade brasileira começara a viver a própria vida, mas o Brasil, em seu todo, não se tornara independente do resto do mundo.

O que era necessário ao Brasil, segundo Sérgio Buarque? Era necessário um Estado não despótico, mas vigoroso e composto, harmônico e elegante, que de algum modo reinvocasse o espírito da época imperial. Um Estado que confirmasse a imagem de um “gigante pleno de uma superior bonomia no confronto com todas as nações do mundo” e que recorresse à guerra apenas para fazer-se respeitar, não por ambição de conquista.

Interpretando o espírito de seu povo, que conhece bem como poucos, o grande sociólogo conclui:

Não ambicionamos o prestígio de país conquistador e detestamos notoriamente as soluções violentas. Desejamos ser o povo mais brando e o mais comportado do mundo. Pugnamos constantemente pelos princípios tidos universalmente como os mais moderados e os mais racionais. Fomos das primeiras nações que aboliram a pena morte em sua legislação, depois de a termos abolido muito antes na prática. Modelamos a norma de nossa conduta entre os povos pela que seguem ou parecem seguir os países mais cultos, e então nos envaidecemos da ótima companhia. Tudo isso são feições bem características do nosso aparelhamento político, que se empenha em desarmar todas as expressões menos harmônicas de nossa sociedade, em negar toda espontaneidade nacional.

Raízes do Brasil termina com uma triste escolha. Não é bem verdade – defende Sérgio Buarque – que o caráter brasileiro seja incompatível com os ideais democráticos: basta pensar na tenacidade com que sempre defendeu a autonomia do indivíduo, na inconsistência do preconceito de raça e de cor e na rapidez com que passou da vida rural, mais autoritária, à vida urbana, aliada natural das ideias democrático-liberais. Porém, não basta ser cordial para ser democrático, pois “com a cordialidade não se criam bons princípios”. Uma verdadeira democracia exige um sólido elemento normativo, regras capazes de assegurar oportunidades iguais para todos, uma superação dos personalismos através de uma disciplina social e uma série de regras baseadas no consenso. Exige o primado das instituições e a soberania popular. Na ausência dessas garantias, pode tomar o controle “um demônio pérfido e pretensioso”, que induz os homens a se verem diferentes do que são e a criarem novas predileções e repúdios de natureza autoritária, como o fascismo.

Um ano depois da publicação de *Raízes*, Getúlio Vargas impôs o Estado Novo autocrático; 28 anos depois, a ditadura militar tomou o poder e Sérgio Buarque, em conflito com o regime, entrou no Partido dos Trabalhadores. Morreria dois anos antes do retorno da democracia, para a qual contribuiu corajosamente também com seu filho Chico, grande na música e na literatura como o pai em sociologia.

O país do futuro

O judeu errante. Brasil, um país do futuro é de 1941. O Brasil tinha, então, 50 milhões de habitantes e vivia em paz, internamente, na mescla de raças e classes, externamente, com os dez países com que faz fronteira, exatamente na época em que grande parte do mundo se mortificava em uma guerra mundial que permanecerá na história como ápice de barbárie humana e de idiotice mesquinha.

Quando Stefan Zweig (1881-1942), dramaturgo, musicólogo, jornalista e poeta austriaco, naturalizado britânico, publicou seu livro sobre o Brasil, era um dos escritores mais famosos do mundo e certamente o mais traduzido. Tivera a sorte de nascer em uma família rica e culta, na Viena de Musil, Klimt, Freud e Mahler, por ele magistralmente descrita em *O mundo que eu vi*.

Zweig teve uma vida nômade, por temperamento e porque, sendo judeu, em 1933 foi obrigado ao exílio para fugir da perseguição nazista, que queimara na fogueira seus livros junto com os de

Thomas Mann e Einstein. Viveu um pouco em toda a Europa e nos Estados Unidos; viajou pela Ásia. Em 1939, casou-se em segundas núpcias com a jovem Lotte Altmann, com quem foi morar primeiro em Nova York e depois, a partir de 1941, em Petrópolis, onde juntos preferiram permanecer para sempre. Em 23 de fevereiro de 1942 o casal tirou intencionalmente a própria vida. Ele tinha 62 anos, e ela, 34. Na carta escrita antes de morrer, lê-se: “Decidimos, unidos no amor, não nos deixarmos nunca, na certeza de ir ao encontro de uma grande tranquilidade e uma grande paz.” E, antes de abandonar a vida, agradeceu ao “maravilhoso” Brasil que o havia generosamente acolhido.

Sua produção literária, que compreende poesias, romances, biografias e livretos de ópera, não tem limites. *Momentos decisivos da humanidade* obteve uma tiragem de 250 mil cópias, número surpreendente para aquela época.

Em Petrópolis, Zweig escreveu *Brasil, um país do futuro* e outras três obras, entre as quais a célebre *Histórias de xadrez*, um dos mais belos contos de todos os tempos.

Mas como tinha chegado no Brasil? Em 1936, Zweig, indo a Buenos Aires para um congresso, tivera a possibilidade de passar pelo Rio e encantou-se. Não se tratava apenas de belezas naturais, arquitetônicas e urbanísticas, mas sobretudo de “um corajoso e potente impulso para o desenvolvimento junto com uma antiga cultura do espírito”, que lhe transmitiam uma febre de beleza e felicidade. “Agora sabia que tinha lançado um olhar sobre o futuro do nosso mundo”, escreve Zweig.

Partiu com a intenção de retornar logo, mas consegue fazê-lo apenas em 1941. À época, adquiriu uma casa em Petrópolis, onde trabalhou intensamente e, nos limites de suas neuroses, serenamente. O livro sobre o Brasil é um hino de afetuoso entusiasmo, exacerbado se comparado à Europa em chamas, mas também um ensaio de inteligente penetração na história e no espírito do país. Mais de setenta anos após sua publicação, a leitura desse texto ainda é rica de ideias e sugestões principalmente para quem, como eu, vê o Brasil de fora, com o mesmo admirado distanciamento.

O segredo da convivência. Com grande honestidade intelectual, Zweig declara desde o início que o livro, desenvolvido depois de seis meses de atenta permanência no Brasil, foi escrito sem que pudesse ver pessoalmente a condição dos barqueiros nos grandes rios, dos caboclos na Amazônia, dos garimpeiros nas zonas diamantíferas, dos seringueiros nos seringais, dos barranqueiros de Minas Gerais, dos vaqueiros e dos gaúchos do Rio Grande do Sul, tampouco as colônias alemãs de Santa Catarina ou as japonesas das periferias paulistas.

A pergunta central, para a qual Zweig quer encontrar uma resposta através das lentes do Brasil, é a seguinte: “Como é possível na nossa Terra a convivência dos homens, a despeito da multiplicidade de raças, classes, cores, religiões e convicções?” Fora do Brasil, em qualquer parte do mundo, a coexistência de diversidade até menos numerosa e marcada teria provocado uma catástrofe fratricida, como demonstram o nazismo, o fascismo e também o racismo presente em qualquer lugar. Contrariamente, no Brasil bastam duas gerações e cada qual deixa de considerar-se negro ou pardo, português, italiano ou alemão para sentir-se totalmente brasileiro. Esse misturar-se das origens, esse diluir-se das diferenças raciais facilita as confluências em uma única consciência nacional, que se traduz por um lado em suavidade melancólica, em pequenas faltas de pontualidade e negligências e em certa indolência; por outro, em uma força de impacto mais macia, em uma menor impetuosidade e prepotência que suavizam a ponta envenenada não apenas do ódio racial, da

luta de classe e do chauvinismo, mas também da acirrada competitividade capitalista, das hipertensões psíquicas, da ambição econômica e da mania de grandeza que são próprias de países “avançados”.

Stefan Zweig e Bob Kennedy. Em 18 de março de 1968, pouco antes de ser morto, Bob Kennedy fez, na Universidade do Kansas, um discurso que é citado continuamente como a quintessência de lucidez visionária. *A pars destruens* do discurso dizia:

Não encontraremos nem um fim para a nação nem a nossa satisfação pessoal na mera busca pelo progresso econômico, no destruir sem limites dos bens da terra. Não podemos medir o espírito nacional com base no índice Dow Jones nem nos sucessos nacionais pelo Produto Interno Bruto. Porque o nosso PIB implica a poluição do ar, a publicidade de cigarros e as ambulâncias para limpar as ruas das carnificinas. Leva em conta as fechaduras especiais com que fechamos nossas portas e as prisões para aqueles que as arrombam. Nosso PIB implica a destruição das sequoias e a morte do Lago Superior. Cresce com a produção de napalm, de mísseis e testes nucleares, e compreende também a pesquisa para melhorar a disseminação da peste bubônica. Nosso PIB se infla com os equipamentos que a polícia usa para conter as revoltas em nossas cidades; e apesar de não diminuir por causa dos danos que as revoltas provocam, aumenta quando as favelas se reconstróem de suas cinzas. Implica o fuzil de Whitman e a faca de Speck e a transmissão de programas televisivos que celebram a violência para vender mercadorias às nossas crianças.

Depois vinha a *pars costruens*, que retoricamente dizia:

E se, de um lado, o nosso PIB compreende tudo isso, por outro não leva em consideração muitas coisas. Não leva em consideração o estado de saúde de nossas famílias, a qualidade de sua educação ou a alegria de suas brincadeiras. É indiferente à decência de nossas fábricas assim como à segurança de nossas estradas. Não compreende a beleza de nossa poesia ou a solidez de nossos matrimônios, a inteligência de nossas discussões ou a honestidade de nossos funcionários públicos. Não considera nem a justiça de nossos tribunais, nem a retidão das relações entre nós. Nosso PIB não mede nem nossa inteligência, nem nossa coragem, nem nossa sagacidade, nem nossos conhecimentos, nem nossa compaixão, nem nossa devoção ao nosso país. Em poucas palavras, mede tudo, menos aquilo que torna a vida digna de ser vivida; e pode nos dizer tudo sobre os Estados Unidos, exceto se estamos orgulhosos de ser americanos.

E eis o que escrevia Zweig já 27 anos antes, em 1941, inspirando-se no Brasil:

Os acontecimentos dos últimos anos modificaram profundamente nossa opinião a respeito do valor das palavras civilização e cultura. Decerto não estamos mais dispostos a colocá-las sobre o mesmo plano de conceitos como organização e comodidade. Sem dúvida, foi graças à estatística se no passado se cometeu esse erro fatal; esta, enquanto ciência matemática, tem a tarefa de calcular a quantidade de riqueza de um país e do cidadão individual, ou melhor, de responder à pergunta: quantos carros, banheiros, aparelhos de rádio e franquias de seguro cabem por cabeça à população? Segundo essas tabelas, os países mais cultos e civilizados seriam aqueles que apresentam o maior índice de produtividade, forte consumo e a mais alta cota de riqueza nacional. Mas a essas tabelas falta um elemento importante: não levam em conta o sentimento humano, que, em nossa opinião, é a mais importante unidade de medida da cultura e da civilização. Vimos com nossos olhos como mesmo uma perfeita organização foi incapaz de impedir determinados povos de direcionar tal organização unicamente no sentido da bestialidade, em vez de no sentido da humanidade (...). É por esse motivo que não temos mais a intenção de projetar um ranking que examine apenas a potência do impacto industrial, financeiro e militar de um país, mas queremos medir o grau de desenvolvimento de um povo com base em seu senso pacífico e em seu comportamento humano.

Multiplex et unum. Zweig escreve seu livro para revelar ao mundo o modelo pouco conhecido do Brasil, a fim de que todas as energias positivas do planeta inspirem seus projetos de uma futura, grande, serena civilização.

Brasil, um país do futuro tem uma estrutura muito simples: três capítulos são dedicados respectivamente à história, à economia e à civilização do Brasil; cinco capítulos são dedicados individualmente a cidades como Rio ou São Paulo e a zonas individuais como as plantações de café ou as minas auríferas.

Como a maior parte dos escritores de assuntos brasileiros, também Zweig considera 1500 como

o ano zero do país-continente, e descreve os índios através dos relatos dos primeiros jesuítas, com a benevolência com que tratam as crianças, sem jamais retomar a fenomenologia mais evidente e recente, nada explorando e dizendo da história milenar desses *bons selvagens*.

No capítulo dedicado à economia, Zweig reconstrói a sucessão de quase cinquenta anos de lucros extraídos, primeiro do pau-brasil, a madeira exportada para a Europa, e depois, por ciclos, da cana-de-açúcar, do ouro, do tabaco, do cacau, do algodão – que alimentaria as tecelagens portuguesas e sobretudo as inglesas –, do café e da borracha. Segundo escreve Zweig, “o ciclo da madeira, do açúcar e do algodão povoou o Norte, criou Bahia, Recife, Olinda, Pernambuco e Ceará. Minas Gerais foi povoada pelo ouro. Rio de Janeiro deveria sua grandeza à vinda do rei com a corte, São Paulo seria devedora de sua fantástica ascensão ao café, e Manaus e Belém deveriam seu repentino florescer ao ciclo rápido e transitório da borracha”. Depois, será preciso acrescentar a exportação de carne e minérios.

Entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, chegam ao Brasil 4 ou 5 milhões de brancos. Diferentemente dos negros, capturados na África e obrigados a trabalhar no Brasil, são homens livres, atraídos pela possibilidade de ter uma terra para cultivar e oportunidades para demonstrar a si mesmos o próprio empreendedorismo, permanecendo no novo mundo por toda a vida, e depois outras através de sua descendência. Muitos deles sabem ler e escrever, têm boas noções técnicas, são trabalhadores e conhecem o bem-estar por tê-lo espiado em sua pátria na casa dos ricos. Desejam conquistá-lo e, por isso, se fixam nas regiões mais similares, por clima e vegetação, àquela de origem.

Sabemos o que aconteceu após Zweig: além dos imigrantes, chegaram da Europa grandes empresas, e outras nasceram no próprio Brasil. Já a economia brasileira, não mais obrigada às monoculturas, é uma polifonia de setores mercadológicos que transforma suas matérias-primas em ótimos produtos finais, consome-os e exporta-os, colocando-se com seu PIB em sétimo lugar no mundo. Com o crescimento do lucro, debelaram-se também os três inimigos do Brasil, que Zweig, em 1941, identificava como a tuberculose, a malária e a lepra.

De onde vem a brandura? Zweig inicia o capítulo dedicado à civilização brasileira contradizendo o juízo de Euclides da Cunha (1866-1909), o autor do célebre *Os sertões*, segundo o qual “não há um tipo antropológico brasileiro”. Zweig, ao contrário, está convencido de que justamente a mistura de tantas raças e o seu interagir no tempo tenha suavizado a aspereza e a disparidade entre os brasileiros, tal como o seixo de um rio, até fazer deles indivíduos mais unidos por progressivas semelhanças do que separados por diferenças de origem, de modo que agora “o brasileiro de qualquer classe já apresenta a clara e típica marca de uma personalidade étnica”.

Como a quase totalidade dos historiadores do Brasil, também Zweig parte do pressuposto de que existe um ano zero desse traço e que é a chegada dos europeus: “Quem tentasse deduzir o elemento característico brasileiro de uma origem local cairia no falso (...) Os materiais com os quais [a nação] erigiu a sua civilização são totalmente importados da Europa.”

A contradição em que cai Zweig é evidente. Ele mesmo relata que Cabral, Vespúcio, Tomé de Sousa e os jesuítas, além de verem no Brasil um paraíso na Terra, encontraram indígenas inocentemente nus, graciosos e disponíveis, hospitaleiros e generosos com os invasores. Os primeiros colonos referem-se aos índios como “a mais gentil gente”.

Enquanto os indígenas se comportam desse modo gentil para com os recém-chegados da Europa,

como respondem os conquistadores, os degredados, os bandeirantes? Com seus cães especialmente adestrados, organizam periódicas caças ao índio como na Europa se faziam caças às raposas ou às lebres. Os índios mais fortes eram capturados, e os mais frágeis, junto com as mulheres estupradas, eram abatidos, seus corpos deixados como comida para os animais ferozes. Os capturados, relegados à escravidão, eram forçados nas plantações e nas minas de modo tão brutal que as mães indígenas preferiam matar seus filhos a deixá-los cair nas mãos dos brancos.

Quando se decidiu tentar a conversão dos índios, inclinados a aceitar qualquer narração religiosa, a crueldade dos conquistadores, entre os quais havia muitos religiosos, transferiu-se aos negros capturados na África e transferidos ao Brasil, empilhados de modo brutal em navios não por acaso chamados *tumbeiros*, já que a metade morria durante a travessia e era jogada no mar.

Por um lado, os índios dóceis e gentis acolhem os europeus com cortês hospitalidade; por outro, os portugueses, armados até os dentes, capturam, estupram, matam e escravizam os índios com violência cruel e gratuita. Mas, quando Zweig encontra e decanta no atual “tipo antropológico brasileiro” virtudes como o senso de harmonia, a complacência, a moderação, a sobriedade, a amabilidade e a tolerância, a quem atribui esses elementos característicos da doçura brasileira? Não aos dóceis índios colonizados, mas aos violentos portugueses colonizadores.

Segundo Zweig, ninguém nunca conseguiu encontrar ou conceber “um aporte dos aborígenes nus e antropófagos à civilização brasileira”, e arrisca que “não existe uma poesia pré-histórica brasileira, nem uma religião brasileira, nem uma música brasileira antiga; não existem lendas populares passadas através dos séculos e nem ao menos os mais modestos vestígios de uma arte aplicada”. Mas de quem crê Zweig que os brasileiros de hoje tenham herdado sua doçura, brandura e tolerância senão dos progenitores índios? Como poderiam tê-la herdado dos portugueses, dos holandeses ou dos franceses, que abriram caminho com tiros de canhão entre gente desarmada que não conhecia nem a roda?

Se é verdade, assim como é verdade que, segundo o testemunho do próprio Zweig, “o Brasil não tem nem veleidade de conquista nem tendências imperialistas”, de quem, senão dos índios, pôde ser trazida essa não agressividade? Dos conquistadores imperialistas que vinham da Europa e que, não por acaso, chamamos de conquistadores?

É, então, inaceitável a afirmação de Zweig de que o brasileiro “é um homem sem história ou, pelo menos, de breve história (...) Tudo o que nós hoje chamamos brasileiro e reconhecemos como tal pode ser explicado não por uma tradição indígena, mas por uma transformação criativa do elemento europeu”. O único fator atenuante para esse engano é que, comparado a nós, Zweig não teve a sorte de ler as pesquisas de Darcy Ribeiro, de conhecer a Amazônia ou o Pantanal nem de visitar os vários museus da cultura indígena.

A história do Brasil, como a de cada povo, é tudo menos breve, e remonta aos tempos míticos não menos que a italiana, a portuguesa, a grega ou a inglesa. No brasileiro, confluem e confrontam-se um inconsciente leve, herdado dos indígenas, e um superego agressivo, adquirido por 450 anos dos europeus e pelos últimos cinquenta anos dos norte-americanos. Por ora, graças a Deus, prevaleceu a parte doce e inconsciente, presente precioso das gotas de sangue indígena que hoje correm nas veias de cada brasileiro.

Se também nas veias de Hitler e Mussolini houvesse um pouco desse sangue, talvez não tivesse ocorrido o nazismo na Alemanha e o fascismo na Itália. E se ele também existisse, em dose certa, nas veias do general Emílio Garrastazu Médici, talvez o Brasil não tivesse vivido a fase mais

brutal da ditadura militar, insanidade que durou de 1964 a 1985.

Por isso, é mais certo dizer que a história dos brasileiros é longuíssima, que funda suas raízes nas míticas civilizações tupi e tapuia, e que exatamente dessas raízes provém a sua melhor parte.

A civilização do futuro. Segundo Zweig, Portugal deu ao Brasil a língua, a religião e os costumes. Enquanto, porém, o velho país colonizador conjugava esses três fatores com o olhar voltado ao passado, o Brasil reinterpretou-os olhando para o futuro.

O quadro que Zweig nos oferece da civilização brasileira se refere a 1941, quando o Brasil vivia em plena paz, ao mesmo tempo em que a Europa estava em plena guerra.

Em todo o imenso país já se falava a mesma língua portuguesa, mas com uma entonação, uma sintaxe e um vocabulário mais evoluído que o português falado em Portugal. Do ponto de vista físico, segundo Zweig, o brasileiro era menos corpulento, maciço e alto que o europeu e o norte-americano. Do ponto de vista psicológico, era tranquilo, sonhador, sentimental, desprovido de brutalidade, violência, grosseria, prepotência e presunção, além de propenso à melancolia que já em 1585 Anchieta e padre Cardim constatavam nessa terra “desleixada, remissa e algo melancólica”.

No Brasil dos anos 1940, a alegria nunca era desenfreada, a linguagem nunca era colérica. Mesmo durante o carnaval, não se chegava a excessos ou à vulgaridade, e cada um conservava a sua amável doçura, impregnando de cortesia todas as relações humanas, independentemente das classes sociais a que se pertencia.

Com base na experiência direta de Zweig, os brasileiros eram muito hospitaleiros e acolhiam cada estrangeiro de modo cordial, sem desconfiança. Repugnavam-lhes a crueldade e o sadismo. Havia grande proximidade entre as crianças e os jovens de qualquer raça. Índios, europeus, escravos e japoneses se casavam entre si e trabalhavam juntos pacificamente. A palavra *mestiço* não soava depreciativa. O ódio de classe era pouco difundido, assim como o ódio de raça.

Inclinado à cortesia, o brasileiro considerava cada ato descortês um desprezo para com sua pessoa e reagia fechando-se em si próprio, humilhado. “Essa delicadeza do sentimento, essa ausência de toda forma de veemência me parece a qualidade mais característica do povo brasileiro. Aqui as pessoas não têm necessidade de tensões violentas e poderosas para ficarem satisfeitas, não têm necessidade de sucesso visível e desfrutável.” Por isso, não eram ansiosas por enriquecer, não queriam tudo e logo; mesmo durante o trabalho, amavam dar-se o luxo da pausa; “todos os estágios do bem-estar e da felicidade estão misturados nessa pacífica indolência”. É exatamente a propensão para a tranquilidade, a falta de ódio entre grupos e classes, que permitiu a Portugal dominar o país por quase quatro séculos com um número exíguo de soldados.

A ausência de avidez e impaciência se traduzia em baixa eficiência e produtividade, que muitos atribuíam ao clima mais que à preguiça. Mas o que faltava não era trabalho duro ou capacidade, mas “a impaciência europeia ou norte-americana de progredir na vida com rapidez redobrada graças a um empenho redobrado”. Para o brasileiro do século XX, bem como para o napolitano do século XIX, valia o estereótipo segundo o qual a vida é mais importante do que o tempo, e não vale a pena fatigar-se além do necessário se o céu, o mar, o clima e a natureza já oferecem tudo aquilo que basta para satisfazer.

A riqueza, segundo os brasileiros, dependia mais da sorte que do empenho: mais valia confiar no jogo da loteria e compensar a falta de ambição sonhando com a riqueza do que se matar para

consegui-la. Por outro lado, a questão transborda da civilização brasileira à toda humanidade: mais vale o irrequieto e febril dinamismo que termina por jogar uns contra os outros até a guerra ou a vida tranquila e contente consigo mesma? O doping contínuo, a excitação febril, o esforço para forçar ao máximo as próprias energias em vista do sucesso não acabam por ressecar o substrato psíquico do homem?

Os pobres no Brasil não eram o proletariado. Em termos marxistas, podemos dizer que a classe em si nunca se tornou classe para si. Os caboclos da Amazônia, os seringueiros das florestas, os vaqueiros das pradarias e os índios da selva eram uma massa atomizada, quase invisível ao estrangeiro que visitava o Brasil. Sabia-se que existiam, que eram paupérrimos e semianalfabetos, que produziam pouco e consumiam pouquíssimo, que viviam do que a natureza oferecia, que para eles não valiam as leis nacionais, o salário mínimo, o trabalho organizado, e que sua condição não havia melhorado com o tempo. Tudo isso.

Acima dessa “massa amorfa e dispersa na obscuridade”, havia uma exígua classe média, que vivia muito mais modestamente que a análoga classe média europeia, em pequenas casas mobiliadas com extrema simplicidade. Tratava-se de artesãos, pequenos empreendedores e prestadores de serviço, empregados, trabalhadores urbanos e rurais, que viviam sem ostentação, fechados no recinto psicológico da família. Seu comportamento se assemelhava de modo surpreendente ao *familismo amoral* encontrado nas comunidades da Itália meridional pelo sociólogo americano Edward Banfield, quinze anos depois do livro de Zweig.

Mais acima, estavam as trezentas ou quatrocentas famílias da alta burguesia, que viviam em casas bastante luxuosas, com livros e algumas obras de arte, todavia dominadas pela indiscutível autoridade paterna. Em 1941, essa classe começava a compartilhar o poder com a parte mais dinâmica da classe média, forte, amante da cultura e progressista.

Em todo caso, a condição feminina era de completa sujeição ao homem: mulheres e moças não saíam nunca sozinhas e nunca à noite. Sequer se falava de emancipação e feminismo. A palavra *flirt* não tinha correspondente no vocabulário brasileiro.

No topo da pirâmide, estavam as velhas famílias aristocratas, aparentadas entre si e influenciadas pela Europa, onde frequentemente permaneciam para os estudos e para os negócios. Tinham em comum um estilo de vida rico e o exercício de altos cargos públicos. De acordo com Zweig, “desses círculos saiu a geração daqueles grandes homens de Estado como Rio Branco, Ruy Barbosa e Joaquim Nabuco, que souberam conciliar com sucesso, no âmbito da única monarquia da América, o idealismo democrático norte-americano com o liberalismo europeu, e impor silenciosa e tenazmente o método do acordo, da arbitragem e dos tratados que honram a política brasileira”.

Os membros desses círculos restritos moravam em palacetes prestigiosos e em bairros exclusivos, nutriam o culto à tradição, colecionavam documentos e obras da história brasileira e procuravam conciliar o nacionalismo com o universalismo. Mesmo na metade do século XIX, seu indiscutível poder político não era ameaçado pelos *parvenues* da indústria e das finanças, e seu poder cultural era assegurado pelo analfabetismo de quase toda a população e pela falta de instituições como universidades e bibliotecas. A primeira biblioteca chegou ao Brasil apenas com Dom João, e somente em 1827 a escola elementar foi instituída em cada localidade de alguma importância.

Mas no século seguinte, quando Zweig escreveu seu livro, no Brasil ardia o interesse pela cultura, multiplicava-se o número de livrarias e a produção artística e humanística era mais copiosa

que em Portugal. No Brasil de 1941, como na Paris iluminista do século XVIII, muitos liam jornais, ensaios e romances, e “raramente se vê um operário ou cobrador de bonde que em um minuto livre não tenha um jornal na mão, raramente se via um jovem estudante sem um livro debaixo do braço”. A poesia era adorada, venerada, praticada. Machado de Assis e Euclides da Cunha haviam acabado de ingressar no panteão da literatura mundial, assim como Heitor Villa-Lobos ingressara no da música e Portinari, no da pintura, afastando-se pela primeira vez dos estilos europeus e norte-americanos.

Em suma, em menos de cem anos desde o dia de sua independência, o Brasil deu um surpreendente salto adiante, com uma velocidade e originalidade que, segundo Zweig, fazia dele o país do futuro, baseado em um modelo pacífico e, logo, humano, não mecânico como o norte-americano, nem envenenado como o europeu.

Do lado dos perdedores

Feitoria da Europa. A análise sociológica do Brasil é também rica de vozes da esquerda. A análise de Caio Prado Jr. (1907-1990) caracteriza-se pela sua orientação marxista. Sociólogo, político comunista perseguido pela ditadura, em 1942 publicou *Formação do Brasil contemporâneo*, que analisa o *sentido da colonização* devido ao fato de o Brasil ter sido visto por três séculos como *feitoria da Europa* e depois como feitoria dos Estados Unidos. A monocultura e a exportação marítima dos produtos tropicais, com a lentidão dos ciclos produtivos e dos transportes, determinaram um ritmo lento e atrasado não apenas na economia, mas também na mentalidade brasileira.

Tanto em Portugal como no Brasil, as riquezas acumuladas rapidamente, às custas dos índios e dos escravos, fizeram os que delas se apropriaram perder a cabeça e o bom senso, provocaram incoerência e instabilidade no sistema social, pobreza e miséria na economia, imoralidade nos costumes, inaptidão e corrupção nos dirigentes civis e eclesiásticos.

A organização mercantil do escravismo representou a exasperada e aberrante versão brasileira da economia capitalista europeia e terminou por inculcar também na cabeça dos homens livres uma atitude de exploração em vez de empreendedorismo, uma desvalorização do trabalho, considerado de fato uma “atividade para escravos”.

O conflito fundamental do sistema brasileiro, determinado pelas relações de produção e subordinação dos escravos e dos servos aos latifundiários e comerciantes, nunca se transformou verdadeiramente em uma luta de classe.

Em 1942, confrontavam-se um Brasil organizado mas corrupto e um Brasil desorganizado e inerte. Segundo Caio Prado Jr., para resolver a contradição era necessária uma revolução capaz de resultar em um “equilíbrio recíproco das diferentes classes e categorias sociais”. Assim, mesmo o Brasil inventado por um marxista é tranquilamente interclassista.

Por que o Brasil ainda não deu certo? Darcy Ribeiro (1922-1997), como já vimos, foi um grande sociólogo, antropólogo, pedagogo e político, intelectualmente independente mesmo com formação marxista, que deu contribuições preciosas ao desenvolvimento cultural e político de seu país e de toda a América Latina. A reflexão de Darcy sobre o modelo brasileiro distingue-se de todas as outras também porque, logo depois de formado em sociologia, ele estudou por dez anos a

cultura dos índios no Pantanal, nas florestas da região central do Brasil e na Amazônia, vivendo com indígenas kadiwéu e kaapor e contribuindo para a criação do parque indígena do Xingu.

O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil, livro ao qual me refiro nesta seção, foi publicado em 1995, depois de trinta anos de incubação, durante os quais o autor se aproximou progressivamente do tema com alguns ensaios preparatórios.

A questão que ele se colocava era: “Por que o Brasil ainda não deu certo?” As respostas a essa pergunta vinham de várias partes, mas eram todas insuficientes. Darcy procurou-as na obra *O processo civilizatório – etapas da evolução sociocultural* (1968), que foi criticada por comunistas, por não ser um livro marxista, e por acadêmicos de direita, por ser demasiado marxista. A pesquisa de Darcy não parou. Na tentativa de explicar as causas do desenvolvimento desigual, compôs o ensaio *As Américas e a civilização – processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* (1970), em que expunha uma tipologia dos povos americanos. Também este ensaio, apesar de acolhido com sucesso e traduzido em muitas línguas, pareceu-lhe ineficaz, motivo pelo qual procurou remediar isso com *O dilema da América Latina – estruturas do poder e forças insurgentes* (1978), que propõe um novo esquema das classes sociais, procurando explicar tanto a falta de empenho político quanto os efeitos da pressão hegemônica norte-americana.

Se a esses estudos se acrescentam aqueles sobre o universo indígena, é possível compreender o quanto de conhecimentos está reunido nas quinhentas páginas de *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil*, com o qual o autor procura responder a perguntas como: quem somos nós, brasileiros, feitos de tantos e tão variados componentes humanos? A sua fusão em nós se completou, ainda está em curso ou nunca se concluirá? Estamos condenados a ser para sempre um povo multicolorido no plano cultural e racial? Haverá uma característica específica dos brasileiros enquanto povo, apesar de sermos gente vinda de toda parte?

A resposta de Darcy Ribeiro a cada uma dessas perguntas está em sua obra-prima, que pretende representar “um gesto na nova luta por um Brasil decente” e, acima de tudo, uma ajuda fundamental tanto aos brasileiros, para entender a si próprios, quanto aos estrangeiros, para se aproximarem desse seu entendimento.

Colonização barroca. A colonização da América do Norte ocorreu por meio da imigração de famílias europeias inteiras, que mantiveram um rígido *apartheid* em relação às populações indígenas a fim de conservá-las o mais distante possível. A colonização do Brasil ocorreu mediante a imigração de aventureiros e o comércio de escravos, de modo que se encontraram, acotoveladas, três raças, três *matrizes* – a indígena, a europeia e a africana – diferentíssimas no que concerne a tipologia física, cultura e proveniência geográfica.

A colonização realizada por Portugal, que Darcy chama de “império mercantil salvacionista” na medida em que é empenhada em mercantilizar e converter, operou em três planos. O *adaptativo* diz respeito à tecnologia com que se produzem e reproduzem as condições materiais de existência: adoção de instrumentos metálicos, de armas, de navios, de técnicas agrícolas, químicas e mecânicas, conhecimento de flora e fauna brasileiras desconhecidas.

O plano *associativo* concerne os modos com os quais é organizada a vida socioeconômica: divisão da população seja em rural e urbana, seja em classes antagônicas, introdução da escravidão indígena e africana, integração de todos os núcleos locais em um único Estado, com uma única elite

dirigente empenhada no enriquecimento econômico e na repressão de qualquer tentativa de revolta interna e invasão externa.

O plano *ideológico* diz respeito à comunicação, ao conhecimento, à religião, à criação artística, à autorrepresentação étnica.

O estilo barroco da colonização portuguesa uniu-se tanto à ganância de lucro, à supressão de cada etnia resistente à assimilação, quanto à mistura com os indígenas, amplamente praticada e encorajada através da prática do *cunhadismo*, pela qual cada português se casava com uma ou mais mulheres índias, incorporando-se assim às suas tribos.

Como já vimos, os brasilíndios que deles nasciam eram chamados de *mamelucos* pelos jesuítas. Não reconhecidos pelo pai nem acolhidos na comunidade dos portugueses, dos africanos ou dos índios, privados de qualquer identidade social, nascidos em uma terra de ninguém, só puderam dar a si mesmos uma identidade própria, original, criando um povo novo que conhecia a língua portuguesa e a tupi, mas que também vivia segundo um modelo inédito em que confluíam as culturas das duas matrizes. Foram provavelmente esses mamelucos os primeiros a tomar consciência de que pertenciam a uma sociedade nova: nem indígena nem branca, mas brasileira. Para adquirir essa identidade inédita, era necessário passar pela fase intermediária de *ninguendade* – de ser ninguém –, a *tabula rasa*, isto é, brasilíndio. Em seguida, a comunidade de neobrasileiros começou a crescer paulatinamente, para assim compor aquele sistema único que é hoje o Brasil.

Também os afro-brasileiros, como vimos, eram mestiços, em que confluíam raças e culturas diversas. Alguns eram *crioulos* ou *banda-forra*, isto é, filhos de negros provenientes de várias tribos e de portugueses com sangue ibérico e mouro; outros, *cafuzos* ou *salta-atrás*, isto é, filhos de negros e de índios; outros ainda, *terceirão*, isto é, filhos de negros e de banda-forra. Porém, os escravos e seus filhos acumulavam na própria pele e no próprio inconsciente as cicatrizes da erradicação da África, da viagem nos *tumbeiros*, da venda como animais ao mercado, das chibatas nas fazendas e nas minas, do cotidiano sem descanso, da total falta de humanidade. Em nome da Coroa, do Deus católico, da civilização europeia.

Nenhum povo condenado por séculos a uma provação desse gênero poderia sair ileso, sem ser marcado de modo indelével. Diz Darcy, com sua prosa bela e impiedosa:

Todos nós, brasileiros, somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pastos de nossa fúria.

E depois Darcy conclui, propositivo como sempre:

A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que incandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviciar e machucar os pobres que lhes caem às mãos. Ela, porém, provocando crescente indignação nos dará forças, amanhã, para conter os possesores e criar aqui uma sociedade solidária.

Conflitos e classes. Os conflitos iniciais nasceram da contraposição de três blocos: os colonos, organizados segundo uma forma arcaica de capitalismo; os índios, que se negavam a trabalhar; os jesuítas, mais tolerantes em relação aos índios, interessados antes de mais nada em convertê-los, agregá-los e protegê-los nas suas missões, convencê-los a abandonar a antropofagia, a poligamia e o nomadismo.

Os índios viram-se golpeados por uma tempestade de novidades indesejáveis e para eles incompreensíveis. Disso derivaram problemas dramáticos para os neobrasileiros que paulatinamente nasciam nessa confusão total: nem índios nem portugueses, às vezes rurais e às vezes urbanos, na falta de uma identidade clara esses mestiços se renderam a um sentimento de “nativismo”.

Os escravos africanos, vindos de tribos e países variados, eram diversos na língua, nos usos e nos costumes, não apenas em relação aos índios e aos portugueses, mas também entre eles mesmos, tanto que, para evitar convivências, raramente os negros da mesma tribo eram colocados juntos. Isso os estimulou a acelerar a adoção da língua portuguesa como meio comum de expressão.

Quando se deflagrava uma fase de desenvolvimento em uma determinada área (por exemplo, a fase mineira de Ouro Preto), as pessoas confluíam de várias partes e se viam obrigadas a conviver com pessoas muito diferentes. Junto com novas formas de associação, nasceram também novas formas de criatividade, como a obra-prima poética *Marília de Dirceu*, do luso-brasileiro Tomás Antônio Gonzaga (1744-1810), que participou da Inconfidência Mineira, foi aprisionado e depois exilado em Moçambique; como a poesia do iluminista Cláudio Manuel da Costa, nascido em 1729 em Minas Gerais e formado em Coimbra, que também participou da Inconfidência, foi preso e morreu – talvez tenha se suicidado – exatamente em 1789, ano em que irrompia a Revolução Francesa; como a escultura e a arquitetura sublimes de Antônio Francisco Lisboa, o grande, grandíssimo Aleijadinho (1738-1814).

Um povo-nação, novo e velho. Quinhentos anos depois, a mistura de mercantilismo, escravismo e tentativa de supressão de tudo aquilo que era etnicamente diferente do português chegou, com a convivência da Igreja, ao resultado atual: um povo novo e original, que se tornou dinâmico a partir de uma cultura sincrética na qual as semelhanças entre as três matrizes prevaleceram sobre as diferenças, também por obra da pressão unificadora dos meios de comunicação.

Em relação às três matrizes tupi, lusitana e africana, o povo brasileiro se transformou etnicamente tanto no plano biológico (pensemos no impacto das epidemias), quanto no plano ecológico (pensemos na flora e na fauna importadas), no plano econômico (pensemos na passagem da escravidão ao trabalho assalariado), e no plano psicocultural (pensemos nos índios privados da vontade de viver). O resultado é uma mistura tal que hoje também o branco se sente orgulhoso quando fica um pouco mais moreno.

Mas esse povo é novo sobretudo por uma sensualidade vital, uma inacreditável alegria e uma estrepitosa propensão à felicidade, apesar de ser oriundo de uma história tão desoladora. Todavia, é também um pouco velho na medida em que, por quatro séculos, foi forçado a desempenhar o papel de proletariado externo na expansão transatlântica da Europa, obrigado a produzir recursos para exportar, usando mão de obra interna ou importada. Ao contrário do que se poderia imaginar, a “múltipla ancestralidade” desse povo, em que as potencialidades inseridas na matriz portuguesa realizaram-se mais ainda que em Portugal, não implicou conflitos particulares e antagonismos entre as várias frações raciais, mas uma substancial conformidade, colorida por raras microetnias tribais que ainda hoje sobrevivem como pequenas ilhas no mar da brasilidade.

A ecologia, a economia e depois a imigração dos europeus, árabes e japoneses encarregaram-se de criar diversos mundos rurais: os *sertanejos* no nordeste, os *caboclos* na Amazônia, os *crioulos* ao longo do litoral, os *caipiras* no sudeste e no centro, os *gaúchos* no sul, e também os *sulistas* e os

matutos. A esses tipos, aos quais Darcy Ribeiro dedica outras tantas monografias, sobrepuseram-se em seguida a urbanização, a industrialização e os meios de comunicação de massa, que difundiram e uniformizaram novos estilos de vida. O resultado é que hoje todos esses componentes se comportam como um único povo-nação, situado em um território próprio, que fala uma única língua e convive em um Estado quase uniétnico: bem diferente, por exemplo, da Espanha ou da Guatemala que, mesmo sendo Estados unitários, são dilacerados por contínuos conflitos internos.

Classes dominantes, subordinadas e oprimidas. A unidade nacional foi um objetivo preciso e explícito das velhas classes dirigentes brasileiras e constituiu o seu único e verdadeiro mérito, que as distinguiu do mosaico dos outros quadros nacionais da América hispânica. Com violência classista, elas sufocaram toda e qualquer reivindicação étnica e toda e qualquer tentativa separatista, aqui compreendidos aqueles movimentos sociais que nada tinham de separatista e que apenas pretendiam edificar uma sociedade mais aberta e solidária. Mas por trás da uniformidade cultural brasileira, esconde-se uma profunda distância social – a mais assustadora do Brasil – e que separa e opõe ricos e pobres. Como reiterou Fernando Henrique Cardoso, “o Brasil é, ao mesmo tempo, culturalmente integrador e socialmente injusto”.

Darcy Ribeiro não adota um método rigidamente marxista em sua análise das classes e dos conflitos, mas descreve-lhes a progressiva formação e as relações em curso. Para o passado, constrói uma tipologia das empresas em que as classes se sedimentavam: aquela escravista das *fazendas*, dos *engenhos* e das minas; a jesuítica, que recolhia os índios nas *reduções*; a dos banqueiros, dos armadores, dos portuários, dos comerciantes; a que produzia os gêneros de subsistência para si e para os outros. Examina o modo em que, na formação das classes, incidiu o processo de urbanização provocado pela fuga do campo mais do que pela atração pela cidade, onde os imigrantes logo eram marginalizados nas *favelas*.

Na sociedade brasileira do fim do século XX, Darcy reconhece quatro classes. No topo, as *classes dominantes* compostas por dois grupos conflitantes e complementares: os empreendedores, enquanto coordenadores das atividades produtivas; o patriciado (generais, bispos, militares, tecnocratas, celebridades, parlamentares, líderes sindicais), enquanto ordenadores da vida social.

Sob essa cúpula, que dita as regras e comanda o sistema político-econômico, estão os *setores intermediários*, a classe média dinâmica que age ora atenuando, ora agravando os conflitos, feita de profissionais livres, *managers*, políticos, baixo clero e similares.

Seguem-se as *classes subalternas*, mão de obra que aspira a trabalhar e mercado potencial que aspira a consumir, proletariado combativo que procura melhorar a própria condição econômica mesmo sem reestruturar a sociedade, composta pelos assalariados rurais, pelos pequenos agricultores, pelos operários, pelos empregados permanentes, pelos trabalhadores especializados, pelos pequenos proprietários.

Por fim, a grande massa das *classes oprimidas*, os subproletariados, marginalizados negros e mulatos amontoados nas *favelas* e nas periferias urbanas, garis, colaboradores domésticos semigratuitos, prostitutas, delinquentes, mendigos, todos analfabetos e incapazes de organizar-se para reivindicar os próprios direitos, mesmo que esperem entrar no sistema produtivo e talvez estivessem dispostos a romper a estrutura social.

O antagonismo de classe se manifesta opondo uma fina camada de privilegiados ao grosso da população oprimida, uma vez que as distâncias sociais se mostram mais intransponíveis que as

distâncias raciais. Aqui, a classe dominante controlou a classe dominada através de processos tão violentos de domínio e de repressão que assumiram a forma de um contínuo genocídio e de um etnocídio implacável. As tensões entre as classes dominantes e subordinadas de um lado, classes oprimidas de outro acumulam tensões traumáticas e insinuam um pânico sempre latente nas elites dirigentes que em um primeiro momento eram lusitanas, depois se tornaram luso-brasileiras e agora são brasileiras. Esse pânico exprime-se através da brutalidade com que o poder central, que não tolera nenhuma alteração da ordem vigente, reprime qualquer forma de contestação.

A minoria privilegiada vê e ignora a massa popular, a manipula e maltrata, a explora e deplora como se isso fosse totalmente natural. Assim, o processo de fusão sociocultural é frustrado no nível das relações sociais onde uma estratificação classista, de evidente cor racial, produz uma dilaceração “do tipo mais cruamente *desigualitário* que se possa conceber”. O que impede a percepção da distância abissal que separa os vários estratos sociais é a tão conclamada quanto falsa “democracia racial”: uma distância que não se traduz em conflito de classe, mas se torna acomodação a um *modus vivendi* pelo qual os privilegiados entrincheiram-se atrás de uma cortina de indiferença, ignorando ou ocultando a miséria, enquanto o povo-massa considera totalmente natural e inevitável semelhante ordem social como se fosse algo sagrado, estabelecido por Deus. Todavia, as classes dominantes vivem no terror de que o povo possa tomar consciência das injustiças sofridas e explodir em convulsões anarcoides. Por isso, recorrem a “revoluções preventivas”, que levam diretamente à ditadura, considerada como um mal menor.

Às vésperas do ano 2000. Enquanto escreve *O povo brasileiro*, Darcy salienta que os brasileiros não tinham um modelo em que inspirar a sua sociedade e sua economia, que iam se compondo dia a dia com base no jogo das circunstâncias, sobretudo internacionais. Porém, o desenvolvimento social e a homogeneidade cultural agora transcendiam as particularidades ecológicas, raciais e de origem. Os negros, marginalizados nas *favelas*, tinham contato com o restante da cidade como mão de obra a baixo preço e estavam politicamente interessados na questão social, não na questão racial. As mulheres, saídas do estado de servidão, adquiriam maior dignidade nas relações afetivas e sexuais.

Mas, na fase industrial, em que o negro aprendeu a ser livre e o progresso tecnológico substituiu a economia no latifúndio pela da fábrica, surgiu a incapacidade de absorver toda a população ativa, seja na esfera da produção, seja na do consumo.

De fato, o Brasil industrializado continuou a desempenhar a função de proletariado externo, sem conseguir conquistar autonomia sobre seu próprio destino. Tal como os índios participaram das *bandeiras* para a captura de outros índios, hoje certos tecnocratas brasileiros operam nas multinacionais para manter o Brasil subordinado à economia globalizada. A industrialização criou essa tecnoestrutura interna, não menos irresponsável do que aquela precedente, de tipo colonial. Esses tecnocratas basearam-se na mão invisível do mercado e na irresponsabilidade do neoliberalismo, formando e deformando o Brasil moderno com base nos seus próprios interesses.

Por sorte, no Brasil, as populações marginalizadas, tanto as rurais como as urbanas, não opõem resistência às mudanças: são atrasadas, não conservadoras. Como são constituídas pelos “novos brasileiros”, são constitucionalmente receptivas ao progresso, muito mais do que era o componente tradicionalista europeu, o comunitário indígena e o tribal africano. São principalmente as classes dominantes que se opõem às mudanças: sobretudo os latifundiários e aqueles capitalistas

brasileiros associados aos estrangeiros através de uma ação antinacional e antipopular que impede a indústria de desenvolver o papel modernizador desempenhado em outros países.

Não mais escravo, não mais simples força motriz, o trabalhador livre, porém, consegue apenas sobreviver, sofrendo os efeitos, primeiro, da revolução agrário-mercantil, depois, da Revolução Industrial. Esta, por sua vez, foi se tornando cada vez mais mecanizada, passando de uma fase *labour intensive* a uma fase *capital intensive*, de modo que o Brasil, que durante séculos sofreu pela carência de mão de obra, agora a tem em excesso.

Iemanjá e Papai Noel. Tendo morrido prematuramente, Darcy Ribeiro mal teve tempo de ver os efeitos nefastos do neoliberalismo e os primórdios futurísticos da informática. Ambos os fenômenos pareciam-lhe espúrios em relação à cultura brasileira, e o segundo parecia-lhe destinado a aprofundar a disparidade entre as zonas urbanas e as rurais. Ainda mais perigosa parecia-lhe a estandardização cultural provocada pelas mídias, por meio das quais uma produção de qualidade duvidosa insidiava as artes populares, em que o Brasil sempre fora criativo. Por sorte, diz Darcy, existe a arquitetura de Oscar Niemeyer, a música de Heitor Villa-Lobos, a pintura de Candido Portinari, a poesia de Carlos Drummond de Andrade, a literatura de João Guimarães Rosa com as quais o Brasil pode enfrentar a onda globalizante.

Por outro lado, do progresso científico e tecnológico pode-se esperar duas vantagens: a pílula anticoncepcional permitirá à mulher brasileira maior independência; as novas tecnologias, ligando a cultura brasileira com a estrangeira, criarão as condições para que a criatividade popular não se limite ao futebol e à música. Um bom sinal está na vitória de Iemanjá sobre o Papai Noel.

O grande desafio. Hoje, conclui Darcy Ribeiro, em tom profético, o desafio do Brasil é o de organizar todas as suas imensas energias e orientá-las politicamente, unindo-se aos outros países neolatinos em um único, grande povo. Para esse escopo, é necessário um claro projeto alternativo de ordem social, compartilhado pela grande maioria da população. Como se vê, a exigência de um modelo que sintetize a história e oriente o futuro surge de todas as partes.

Por que será que a colonização europeia na América do Norte e na Austrália se traduziu em riqueza, enquanto na América do Sul se traduziu em pobreza? A explicação está no fato de que a América do Norte e a Austrália representam simplesmente uma repetição da Europa anglo-saxônica, enquanto o Brasil não se limitou a copiar a Europa, mas inventou *ex-novo* um tipo de pessoas que não existia. Nós, brasileiros, diz Darcy, “somos um povo em ser, impedido de sê-lo”, abandonado no limbo da “ninguendade”, da não existência, antes de nos tornarmos completamente brasileiros.

Os exércitos romanos latinizaram os povos pré-lusitanos, que mantiveram por séculos a sua latinidade e, depois de quinze séculos, atravessaram o oceano e chegaram a plasmar aquela neorromanidade que hoje se reencontra nos brasileiros. “Apesar de tudo, somos uma província da civilização ocidental. Uma nova Roma, uma matriz ativa da civilização neolatina. Melhor que as outras, porque foi lavada em sangue negro e em sangue índio, cujo papel, doravante, menos que absorver europeidades, será ensinar o mundo a viver mais alegre e mais feliz.”

O Brasil já é a maior das nações neolatinas em número de habitantes e criatividade; agora é necessário que o seja também no plano tecnológico e econômico. O seu destino é aquele de unir-se a todos os outros países latino-americanos para formar uma nação única sonhada por Simón

Bolívar, contraposta ao antagonista comum: a América anglo-saxônica.

Uma nação que logo alcançará 1 bilhão de cidadãos, o suficiente para representar a latinidade no confronto com os chineses, os eslavos, os árabes e os neobritânicos na humanidade futura. Desenvolver-se como um tipo humano inédito custa energia, mas a bela e desafiante aposta consiste em reconhecer-se como uma nova Roma. Uma Roma tardia, mestiça, tropical, orgulhosa de si, que Darcy imagina “mais alegre, porque é mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades. Mais generosa, porque é aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas e porque é assentada na mais bela e luminosa província da Terra”.

Rebeliões, movimentos, transgressões permitidas

A Bíblia adverte contra a ira das pessoas calmas. O Brasil é um país pacífico, que herdou da sua matriz indígena o amor pela doce e cordial receptividade. Mas a sua história sem guerras não significa história sem conflitos e sem violências. Toda a relação dos brancos europeus com os índios autóctones e com os negros africanos é marcada pelo genocídio e pelo etnocídio. Continuamente – por indivíduos isolados ou em grupo – os oprimidos rebelaram-se e invariavelmente foram reprimidos com furiosa animosidade. Os brasileiros – isto é, o povo nascido da mistura racial – agiram, sempre e em tudo, sob a insígnia do sincretismo (o cru e o cozido, o simbólico e o diabólico, o endógeno e o exógeno) e da antropofagia (a colônia que incorpora a Coroa, o campo que incorpora a cidade, a cidade que a seu turno incorpora o campo).

Cada uma dessas operações implicou conflitos entre teses e antíteses, entre forças consoantes e dissonantes. Segundo o ensaio *O nosso fatalismo é ingênito*, de Everardo Backheuser, as forças que agem no sentido centrífugo, contra a unidade nacional, são o federalismo administrativo, as milícias estatais, as capitais periféricas, a grande extensão territorial, a desigual representação política, a desigual divisão territorial baseada na evolução histórica das primitivas capitanias, o modo com que a civilização penetrou, o clima pouco estimulante, o espírito regionalista, as diferenças raciais, a diversidade do ensino de base, a diversidade da administração judiciária. Ao contrário, as forças que agem em sentido centrípeto, a favor da unidade nacional, são o exército nacional, a capital central, as vias de comunicação irradiadas, a diversidade da produção, a diversidade territorial sob o aspecto político, a religião, a língua única, a educação, a imigração bem distribuída, a uniformidade da Justiça. Alguns fatores, como se vê, agem em ambos os sentidos, mas as diferentes correntes das contradições brasileiras sempre terminam por desaguar em estuários polifônicos.

A minha tese é que as contínuas experiências de rebeliões espontâneas, a histórica ausência de guerras civis ou de revoluções internas propriamente ditas ou de guerras externas tenham determinado no povo brasileiro uma disposição para modificar a história, para desafogar a tensão e a raiva, para contestar o poder não através da luta armada, mas sim através dos movimentos de massa. As várias constituições foram conquistadas por meio de rebeliões de grupos e movimentos de massa; Getúlio Vargas chegou ao poder e o perdeu por manifestações de rua; os militares ganharam o poder e dele saíram por grandes ondas de contestadores.

As manifestações antagonistas por meio das quais agregações transitórias e semiespontâneas de contestadores, frequentemente interclassistas e por vezes violentas, expressam o desconforto, a revolta, o desejo de justiça, a necessidade de transformar rapidamente o *status quo*, a vontade de

experimentar a igualdade, segundo Alain Touraine e Zsuzsa Hegedus, representam a forma de luta social mais consoante com a sociedade pós-industrial.

Sob esse aspecto, como sob tantos outros, o Brasil foi precocemente pós-industrial. Em alguns casos, as contestações ocorreram de forma latente, escondidas na música, no futebol, na capoeira, no carnaval; em outros, ocorreram de forma explícita, através de movimentos artísticos, políticos, sindicais e religiosos. Em certo sentido, futebol e carnaval podem ser considerados grandes manobras preparatórias, por meio das quais os brasileiros aprenderam a participar, desde crianças, e em qual papel, dos movimentos de massa.

A seguir, descrevo sucintamente alguns casos, escolhidos entre muitos outros possíveis, começando justamente com o carnaval, tido como exemplo anômalo de movimento antagonista de massa, ou melhor, como forma flagrante de controlada transgressão. Segue uma referência a dois movimentos artísticos: *Modernismo* e *Antropofagia*. No campo musical, refiro-me a três casos universalmente conhecidos, *Bossa nova*, *Tropicália* e *Música Popular Brasileira*, considerados também movimentos de inovação e de contestação. No campo religioso, cito a *umbanda*, o *candomblé* e a *macumba* como expressões de sobrevivência cultural resistentes à colonização das igrejas oficiais. Depois, menciono o Movimento dos Sem-Terra como caso de contestação entre o movimento sindical, político e religioso. Por fim, faço uma rápida alusão aos movimentos sociais deflagrados de modo totalmente inesperado em muitas cidades brasileiras ao longo de 2013.

A alegria é a prova dos nove. Em um mundo dominado pela seriedade racional, pela neurose insensata do trabalho estressante, pela triste e monótona jaula da organização fordista, “a alegria é a prova dos nove”, como diz o *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade. Nada mais subversivo, antagonista ao ócio criativo em uma sociedade eficiente; nada mais inquietante do que uma atividade em que trabalho, estudo e lazer, em vez de estarem sabiamente separados, como impõe a liturgia industrial, ousam confundir-se entre si. Ócio criativo significa triplicar o tempo, valorizá-lo, dar-lhe mais espessura, consistência e beleza, tornando nossa vida mais densa de sensações e significados. Ócio criativo é o que os índios aprendiam desde o nascimento em um contexto livre do problema econômico; é o que Michelangelo fez sem cessar até os 90 anos e que Aleijadinho levou a termo unindo martelo e cinzel aos seus membros corroídos pela lepra.

Sob esse aspecto, o exemplo mais surpreendente de “ócio criativo” é representado pelo carnaval brasileiro: fonte inigualável de alegria irreprimível, de sábia organização, de criação de valor. Mas também oportunidade de libertação, revolta, desafio, digressão, transgressão. Exigência sem humilhação, pretensão sem concessões, ameaça sem crueldade, confronto sem timidez, reivindicação sem medo, organização sem estresse. A mais alta e mais alegre revolta sem sangue de todos os tempos.

Economistas, sociólogos, antropólogos procuraram decompor, decodificar, compreender esse sistema quase milagroso na aparente simplicidade do seu mecanismo organizativo, em que os indivíduos, os grupos, as escolas de samba, os bairros se confrontam entre si e, ao mesmo tempo, se conectam com toda a comunidade, finalmente livre para demonstrar como ela saberia viver se não estivesse amarrada à miséria, à exploração, às rotinas, às hierarquias, ao consumismo, ao luxo.

O carnaval brasileiro, nas suas diversas versões locais, além de representar no mundo o exemplo mais completo de ócio criativo, assume também o valor de transgressão consentida e autogerida em que se confluem e se mesclam produção de sentido e produção de riqueza, alegria, aprendizado,

pluralismo e identidade. Mas também protesto explícito, como quando os *blocos afro* da Bahia introduziram nas músicas do carnaval suas formas de revolta social e racial.

Como definir o carnaval? O antropólogo Roberto DaMatta responde a esta pergunta em seu livro *O que faz o brasil, Brasil?*

Não seria exagero dizer, é uma ocasião em que a vida diária deixa de ser operativa e, por causa disso, um momento extraordinário é inventado. Ou seja: como toda festa, o carnaval cria uma situação em que certas coisas são possíveis e outras devem ser evitadas. Não posso realizar um carnaval com tristeza, do mesmo modo que não posso ter um funeral com alegria (...) Sabemos que o carnaval é definido como “liberdade” e como possibilidade de viver uma ausência fantasiosa e utópica de miséria, trabalho, obrigações, pecado e deveres. Numa palavra, trata-se de um momento onde se pode deixar de viver a vida como fardo e castigo. É, no fundo, a oportunidade de fazer tudo ao contrário: viver e ter uma experiência do mundo como excesso – mas agora como excesso de prazer, de riqueza (ou de “luxo”, como se fala no Rio de Janeiro), de alegria e de riso; de prazer sensual que fica – finalmente – ao alcance de todos (...) Um universo social onde a regra é praticar sistematicamente todos os excessos!

Em um país – diz DaMatta – onde tudo é codificado e subdividido com base no nome da família, no título de doutor, na cor da pele, no bairro onde se mora, no nome do padrinho, nas relações pessoais, em ser amigo do rei, do líder político ou do presidente, por uma vez é o povo quem estabelece as regras do jogo e as aplica com o senso de justiça.

A auto-organização do carnaval é um caos que ordenadamente se estrutura, segundo uma racionalidade própria, graças à forte motivação de todos aqueles que dele participam: como organizadores, como participantes, como espectadores. Fantasia e concretude, sensualidade e androginia, emotividade e racionalidade criam um clima exaltante que sublima o cansaço, tornando-o expressivo; a música, tornando-a linguagem; as poucas regras, fazendo-as disciplina calibrada, aceita, introjetada. Liberdade e prazer, sensualidade e pecado são distribuídos em igual medida a todos, sem distinção de sexo, de idade e de condição social. Basta vestir a roupa do desfile – que não por acaso se chama *fantasia* – para se tornar um rei ou uma prostituta, uma escrava ou um anjo. Não por acaso, o carnaval é uma *loucura*, isto é, o deslocamento de uma entidade a outra, sem barreiras de classe ou de sexo.

A organização aprende com sua própria experiência; metaboliza as mais modernas técnicas construtivas, comunicativas, estéticas; inclui e acolhe, anulando qualquer senso de estranheza tanto em quem participa como em quem assiste. É preparada meticulosamente durante todo o ano, conhecem-se com antecedência os mínimos detalhes de tempo, de lugar, de carros alegóricos, de fantasias, de trilhas sonoras. Não obstante, quando chega, invariavelmente surpreende, aniquila, transforma e exalta, transformando cada um em uma engrenagem infinitesimal de uma louca e gigante máquina.

A festa é impertinente e irreverente, mas ao mesmo tempo é doce e inclusiva. A violência urbana permite-se uma pausa, a polícia torna-se tolerante e mesmo afetuosa. A contestação, quando há, emprega a arma benévola da ironia. A organização não controla nem obriga, mas domestica, seduzindo com a fascinação dos sons, das cores e do exemplo. A sua economia coloca em valor sinérgico o dom e o lucro.

Se não dispusesse de uma carga imensa de motivação, se nela não confluíssem cansaço, lazer e aprendizagem, se não fosse ócio criativo, toda essa máquina organizativa necessitaria de um aparato imenso e caríssimo de funcionários para recrutar, selecionar, admitir, adestrar, gerenciar, orientar, controlar, incentivar, punir. E a exuberância criativa, em comparação com os anêmicos desfiles de moda parisienses ou milaneses que parecem penosos esforços anoréxicos, ficaria presa

dentro de uma rígida armadura burocrática de marca empresarial.

Obviamente, todo belo jogo dura pouco. De outra forma, não é jogo nem é belo. Se a organização do carnaval dura o ano todo, a sua explosão, o seu orgasmo, o verdadeiro momento de lazer e de festa feliz dura apenas uma semana, como diz Vinicius de Moraes no poema “A Felicidade”: “A felicidade de pobre parece/ A grande ilusão do carnaval/ A gente trabalha o ano inteiro/ Por um momento de sonho/ Pra fazer a fantasia/ De rei ou de pirata ou jardineira/ Pra tudo se acabar na quarta-feira.”

“A ideia de que o pobre possa ocíar”, diz Bertrand Russell, “sempre irritou os ricos”. Também nisso o Brasil é profundamente diferente: durante o carnaval, com orgulho, os pobres oferecem aos privilegiados a sua música, as suas cores e a sua alegria, contagiando os ricos com a explosão da beleza, conforme as circunstâncias, jubilosa, grotesca, alusiva, sedutora. E se esse fenômeno explosivo e pacificador pode se repetir ano após ano. Como diz Jorge Amado: “Um povo mestiço, cordial, civilizado, pobre e sensível habita essa paisagem de sonho.” Um povo frequentemente pobre de recursos materiais, mas riquíssimo em cultura, disposto a acolher todos os diferentes, a fazer conviver pacificamente todas as raças da terra e todos os deuses do céu.

Modernismo e antropofagia. O século XX teve início com as celebrações do quarto centenário do descobrimento, enfatizadas no panfleto nacionalista de Afonso Celso *Por que me ufano do meu país*. Mas, enquanto isso, as novas seivas criativas se rebelavam contra essa visão a fim de conquistar para o Brasil uma consciência crítica da sua identidade. Nos primeiros vinte anos do século passado, as artes pouco a pouco se confluíram num magma cada vez mais provocativo, até desaguar na escola modernista. A matriz poética de Portugal, a pictórica dos índios e a musical da África se reencontraram em um mesmo leito para surpreender o público e anunciar ao mundo que o Brasil tornara-se moderno.

Tudo havia começado alguns anos antes, com o Romantismo: a musicalidade obsessiva de Gonçalves Dias, as extravagâncias de Sousândrade, a morte precoce por tuberculose de Álvares de Azevedo, Casimiro de Abreu e Castro Alves. Depois foi a vez dos parnasianos, juntamente com Machado de Assis e os simbolistas, com o “cisne negro” João da Cruz e Sousa.

Quando irrompe Augusto dos Anjos, que vive “autopsiando a amaríssima existência”, o modernismo já está pronto para libertar a literatura brasileira do modelo europeu que até então a tiranizara e, ao mesmo tempo, para refutar “o academicismo idiota das críticas de literatura e arte dos grandes jornais, a futilidade dos pseudoliteratos, vazios, prolixos, instalados na mundanidade e na política”, segundo as palavras do pintor Emiliano Di Cavalcanti.

Serão Mário de Andrade e depois Oswald de Andrade – que, apesar de terem sobrenome igual, não eram parentes – a operar essa dupla libertação, literalmente devorando, metabolizando, canibalizando a Europa. Em fevereiro de 1922, ocorreu em São Paulo, cidade já irremediavelmente industrial, a Semana de Arte Moderna, um evento que propôs leituras de poesias, seminários, música e exposições a um público exaltado. Dois anos depois nasceu o movimento Pau-Brasil, flagrantemente nacionalista, iniciando o resgate da mestiçagem que se tornou sinônimo de brasilidade e estilo de vida. Isto apesar de, ainda no século XVIII, um jesuíta italiano chamado Andreoni ter dito que o Brasil era “o inferno dos negros, o purgatório dos brancos, o paraíso dos mulatos e das mulatas”. Mulatas estas que Tarsila do Amaral imortalizará no quadro *Abaporu* e em outras de suas telas solares, nas quais Oswald de Andrade inspirará o movimento antropofágico.

Com a ironia onipresente no Brasil, isto é, com a mais refinada expressão da bondade, o terceiro e mais célebre dos Andrade, Carlos Drummond, dirá: “Arcos, museus, catedrais, o Brasil tem apenas canibais.” Justamente o canibalismo, tido como disposição para o metabolismo cultural, inspirou o *Manifesto antropófago* publicado por Oswald de Andrade, em 1º de maio de 1928, ainda que o autor o date como *Ano 374 da deglutição do bispo Sardinha*, o bispo que em 1536 naufragou na costa do nordeste brasileiro e foi devorado pelos índios.

Não se pode negar que o conteúdo do manifesto seja profanador. Leiamos estas passagens, com a grafia da época:

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Philosophicamente. Unica lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os collectivismos. De todas as religiões. De todos os tratos de paz. Tupy, or nor tupy that is the question. Contra todas as cathecheses. E contra a mãe dos Gracchos ... Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago ... Queremos a revolução Carahiba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas efficazes na direcção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem ... Nunca fomos cathechizados ... Nunca admittimos o nascimento da lógica entre nós ... O espirito recusa-se a conceber o espirito sem corpo ... Antropofagia. A transformação permanente do Tabú em totem ... Sem Napoleão. Sem Cesar. Antes dos portuguezes descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade ... A alegria é a prova dos nove ... A nossa independência ainda não foi proclamada.

A cultura esteve inúmeras vezes à frente dos grandes acontecimentos brasileiros, tanto para sublinhar as passagens cruciais da sua história, como de fato ocorreu com o modernismo, quanto para realizar as grandes visões do poder iluminado, como fizeram Oscar Niemeyer, Lúcio Costa e Roberto Burle Marx por Juscelino Kubitschek; ou até para enfrentar as forças reacionárias com a força libertadora da arte. Este último é o caso da música popular.

Bossa nova e rock and roll. A um adversário político que o acusava de dar muita importância à economia imaterial, Tony Blair respondeu: “Não é minha culpa se a Inglaterra obtém mais lucro com os Beatles que com a siderurgia.” Algo semelhante poderia ser dito do papel desempenhado no Brasil pela música popular que, junto da literatura, foi a embaixadora no mundo de *saudade* e de alegria, de doçura e de futuro, de memórias nostálgicas, desejos e esperanças. Mas a música popular desempenhou no Brasil também uma função diretamente política, incitando à revolta contra a ditadura, ou fustigando com ironia os abusos dos privilegiados, ou denunciando as condições desesperadoras dos marginalizados, ou defendendo a cultura popular das incursões midiáticas estrangeiras, sobretudo norte-americanas.

Com *Sinfonia do Rio de Janeiro* (1955), composta pelo mestre Antônio Carlos Jobim, e com o disco *Canção do amor demais* (1958) do mesmo Jobim e de Vinicius de Moraes, no híbrido Brasil dos entusiasmantes anos 1950 – os anos de Kubitschek e de Brasília – também a música se fez suavemente híbrida, casando o samba do Rio e da Bahia com o jazz de Nova Orleans para dar ao mundo o minimalismo comovente da *bossa nova*. Protagonista na procriação desse novo gênero é o violonista e cantor João Gilberto (definido por Jobim como “a maior estrela do nosso firmamento, o melhor embaixador da bossa nova no mundo”). Todos os três filhos espirituais do *samba-canção* de Dorival Caymmi e netos dos 88 tangos de Ernesto Nazareth.

Nos anos 1950, a bossa nova, que é trilha sonora do otimismo cosmopolita e da modernização democrática, o cinema de Glauber Rocha, o teatro de Augusto Boal, os Centros Populares de Cultura, tudo estimula a participação, juntamente com a música autóctone que conquista um espaço próprio, ameno, no ruído invasivo do *rock and roll* norte-americano e seus similares locais. Com

notas em lugar de tiros, o Brasil tenta libertar-se do abraço mortal dos Estados Unidos, da sua cultura e da sua CIA.

Rio e Bahia. Passam-se alguns anos e o cenário muda radicalmente, tingindo-se de sangue; o golpe leva os militares ao poder; a ditadura transforma o otimismo em medo; a liberdade é paga com o exílio. É nesse contexto modificado que à bossa nova se junta por um lado o movimento Tropicália de Caetano Veloso e Gilberto Gil, tradicional nos conteúdos, subversivo no estilo, com epicentro na Bahia; de outro, a Música Popular Brasileira, amada de Chico Buarque, tradicional no estilo e subversiva nos conteúdos, com epicentro no Rio. Bossa nova, Tropicália e MPB criam o laço de poesia e sons que hoje faz do Brasil o país mais musical do mundo, o único capaz de fazer frente à indústria musical estadunidense.

Em 1967, Hélio Oiticica expõe no Rio de Janeiro uma instalação intitulada *Tropicália*, parte de um evento que ressalta a marca brasileira da vanguarda artística e toma posição na corrente política, social, ética. Pouco depois, Caetano Veloso intitula uma canção “Tropicália”, que se torna imediatamente o manifesto do tropicalismo, aludindo a Brasília, a cidade do orgulho democrático, degenerada em capital da ditadura.

A Tropicália tem seu auge naqueles mesmos 1967-68 em que a Europa é movimentada pela revolta estudantil, em sintonia com a luta de classe nas fábricas. No Brasil, governa já há três anos uma direita autoritária bem vista pelos Estados Unidos e que, no final de 68, lança a *linha dura* marcada pela censura, pela prisão, pela tortura, pelo exílio.

As canções de Chico, Caetano e Gilberto Gil são cantadas no Brasil dos militares com o mesmo espírito libertário com que eram cantadas as árias de Giuseppe Verdi durante a unificação italiana. Na MPB de Chico, a nota revolucionária é mais explícita, as alusões à rebelião são mais audazes. Na música tropicalista de Caetano, a revolução está em suas características precoce e subversivamente pós-modernas: inclinadas à citação, ao *pastiche*, ao *patchwork*, à mestiçagem sonora que canibaliza jazz, samba, rock, igualmente atento à tradição musical e às tendências juvenis, às vanguardas paulistas e à *pop music*. Uma mestiçagem orgulhosa de si mesma, que retoma e se apropria do manifesto antropófago de Oswald de Andrade. “A ideia de canibalismo cultural”, diz Caetano Veloso, “nos cai como uma luva. De fato, nós devoramos os Beatles e Jimi Hendrix”.

O preço da rebelião. Contra a repressão violenta, a internacionalização fajuta, o nacionalismo obtuso – antes de serem exilados –, Rubens Gerchman e Caetano Veloso disparam com “Lindoneia”, Torquato Neto e Gilberto Gil disparam com “Geleia geral”, Caetano torna a atirar com “É proibido proibir”. Chico Buarque lança “Apesar de você”, que causa mais dano aos militares que uma metralhadora: “Hoje você é quem manda/ Falou, tá falado/ Não tem discussão/ A minha gente hoje anda/ Falando de lado/ E olhando pro chão, viu.” E depois: “Amanhã há de ser/ Outro dia/ Eu pergunto a você/ Onde vai se esconder/ Da enorme euforia/ Como vai proibir/ Quando o galo insistir/ Em cantar/ Água nova brotando/ E a gente se amando/ Sem parar.” E, enfim: “Amanhã há de ser/ Outro dia/ Você vai se dar mal/ Etc. e tal.” Nos textos poéticos desses autores, que causarão estragos nos sucessos internacionais dos popstars norte-americanos, os pobres casebres de madeira encontram-se ao lado das metrópoles de vidro e cimento, o *dadá* ao lado do *kitsch*, a vanguarda ao lado da cultura popular, a tecnologia ao lado do subdesenvolvimento, o

rústico ao lado do sofisticado, a prostituta ao lado de Batman. E as comparações extemporâneas servem tanto para ironizar a macabra transformação do país imposta pelos militares, como para aludir à onda conservadora em que estava mergulhando a sociedade brasileira inteira. As canções, quanto mais contrárias ao poder, mais populares eram, denunciando a escandalosa pobreza, a violência e os abusos da política, a conivência das hierarquias eclesiásticas, o tratamento brutal reservado aos meninos de rua.

A reação não tardou: primeiro presos e depois expulsos do país, Veloso e Gil refugiaram-se em Londres, Chico Buarque, na Itália. Contudo, o slogan patriótico dos militares era “Brasil: ame-o ou deixe-o”. Outros tropicalistas e artistas da MPB foram torturados ou obrigados a se submeter a tratamentos psiquiátricos. O cantor e compositor Torquato Neto suicidou-se.

Sincretismo religioso. A variedade, o sincretismo e a pacífica convivência entre as diversas religiões representam uma modalidade decididamente brasileira de relacionar-se com Deus e com o diabo, que desafia audaciosamente todas as ortodoxias teológicas e todas as hierarquias religiosas. Segundo os dados oficiais, 74% da população brasileira é católica; segundo o ex-arcebispo de São Paulo, Cláudio Hummes, os católicos diminuem 1% a cada ano. Quinze por cento dos brasileiros pertencem às igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais, que, com a espiritualidade xamânica local, deram vida a formas sincréticas; e há os luteranos, os presbiterianos, os metodistas, os batistas, os adventistas, os congregacionistas. Mais de 1 milhão são testemunhas de Jeová; mais de 2 milhões são espíritas, que às vezes somam suas crenças ao catolicismo ou ao protestantismo. Em seguida, há os budistas, os hinduístas, os fiéis de várias outras igrejas e, por fim, os adeptos dos cultos tradicionais ameríndios. Sete por cento são ateus e agnósticos.

Mas quem, fora do Brasil, pensa na religiosidade desse país logo pensa nos cultos animistas do tipo sincrético e de derivação africana, como a *umbanda* e o *candomblé*, parentes muito próximos, também porque ambos creem na reencarnação e ambos têm os *orixás* em seu panteão.

Trazido por escravos de diferentes culturas africanas, e posteriormente influenciado pela religião cristã, o *candomblé* designa várias seitas e vários ritos, embora não seja politeísta. Seu princípio primeiro é *Olorun*, que muitos fiéis identificam com o Deus cristão e que delegou o seu poder aos *orixás*, divindades de origem totêmica. Muitos queriam ver a correspondência entre o *orixá* e a figura do culto católico: por exemplo, Oxalá corresponde a Jesus, Iemanjá corresponde a Nossa Senhora, Oxóssi corresponde a São Sebastião.

O *candomblé* pretende estabelecer uma relação harmoniosa entre o homem, a sociedade e o cosmo por meio de uma vida bem vivida. O indivíduo pode entrar em comunicação com o mundo invisível e sagrado porque ele próprio é um fragmento da divindade da qual recebeu características psicofísicas e das quais obtém energias vitais, a sua força mágica, o seu *axé*, que flui indistintamente nos seres humanos, nos animais, nas plantas, nas coisas.

Cada um que crê é protegido pelo seu *orixá*, que é o seu anjo da guarda e ao qual pode recorrer, através do mensageiro Exu, para pedir diretamente as graças, a proteção das doenças, a ajuda nos momentos de necessidade. Apenas poucos eleitos, prevalentemente mulheres, são possuídos pelo *orixá* graças à intercessão do sacerdote ou da sacerdotisa.

A espiritualidade sempre tem uma relação intensa com a corporalidade e nela o bem interage com o mal, permitindo aos fiéis familiarizar-se com ambos. Isto parece evidente, por exemplo, na

macumba, também de origem africana, praticada pelo médium *macumbeiro*, poderosa asseguradora de boa sorte aos praticantes que pertencem indistintamente a todas as classes sociais e a todas as religiões, inclusive a católica.

Teologia da Libertação. Na América Latina, a Igreja oficial nunca se opôs à escravidão. As ordens religiosas foram grandes proprietárias de escravos. Mesmo assim, em toda rebelião de escravos ou de índios encontramos religiosos que se aliaram a eles, assim como vimos com os sacerdotes Miguel Hidalgo e José María Morelos, fuzilados pela Inquisição mexicana em 1815.

O movimento católico mais recente e consistente que tomou a defesa dos pobres, desafiando as hierarquias eclesiásticas locais e o Vaticano, foi a Teologia da Libertação. Enquanto nos Estados Unidos os *hippies* enlouqueciam, enquanto em Berkeley, Berlim, Paris e Roma os estudantes ocupavam as universidades, enquanto nos países ricos – enriquecidos também graças à exploração sem pudor do Terceiro Mundo – os jovens reclamavam os direitos que interessam aos ricos, na América Latina alguns bispos, teólogos e sacerdotes, engajados na terrível realidade cotidiana das *favelas*, refletiam sobre a relação entre a mensagem cristã e a emancipação sociopolítica, sobre a necessidade de reler a beatitude evangélica para traduzi-la em processo de libertação dos pobres da miséria através de uma radical transformação sociopolítica.

No Peru, o teólogo dominicano Gustavo Gutiérrez, que com o título do seu livro *Teología de Liberación* (1971) deu nome ao movimento; na Colômbia, Camilo Torres; no Brasil, o arcebispo de Recife, Hélder Câmara, os teólogos Leonardo Boff, Frei Betto e muitos outros, mas também pedagogos, como Paulo Freire, opuseram-se frontalmente aos regimes ditatoriais e sanguinários dos respectivos países para libertar o povo latino-americano da opressão política e da pobreza econômica com a ação de uma Igreja popular e socialmente ativa.

Segundo esses teólogos e militantes, é necessário encorajar o povo na tomada de consciência da realidade socioeconômica latino-americana; a maioria dos latinos vive em uma situação que contradiz o desígnio divino; a pobreza é um pecado social; a salvação cristã consiste na “libertação integral” do homem e, por isso, inclui a libertação econômica, política e ideológica, enquanto visíveis sinais da dignidade humana; há os perseguidores que oprimem as vítimas, que pedem justiça. Consequência disso são alguns compromissos teóricos e operativos. É necessária uma constante reflexão do homem sobre si próprio para torná-lo criativo para o próprio bem e o da sociedade. Na desigualdade entre ricos e miseráveis, é necessário aliar-se a estes últimos, ajudá-los a entender quem são os seus verdadeiros inimigos, revolucionar o sistema socioeconômico sem medo de ser classistas e revolucionários.

Mas a revolução do evangelho é o amor, não a luta, logo, a justiça social é irmã da caridade e, para eliminar as injustiças, os cristãos que aderem à Teologia da Libertação devem empenhar-se para que sejam garantidas aos pobres condições de vida dignas, o acesso à educação, à saúde e aos outros direitos civis.

É necessário criar um homem novo, solitário e criativo, contraposto à lógica capitalista da especulação e do lucro.

Graças ao monsenhor Câmara e ao então arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, nasceram no Brasil quase 100 mil comunidades eclesiásticas de base. A Teologia da Libertação espalhou-se até mesmo nos ambientes protestantes. Na França e em outros países europeus, já se afirmava o movimento dos padres operários, que, em 1954, Pio XII obrigou a abandonar as fábricas

e que, em 1965, o Concílio Vaticano II reabilitou. Na Nicarágua, muitos católicos, liderados por sacerdotes, tomaram parte na luta armada contra Somoza; nos Estados Unidos, a *Black Theology*, com base na ação conduzida por Martin Luther King, lutou pelos direitos civis dos negros; na África do Sul, lutou contra o *apartheid*; em toda a África contestou o colonialismo e o escravismo. Na Ásia, teve força a teologia *minjung*, isto é, “popular”. Em dois congressos – em Medellín, em 1968, e no México, em 1975 – os bispos latino-americanos adotaram o conceito de *opção preferencial pelos pobres*.

A cúria romana e os grupos conservadores, como a Opus Dei, reagiram de modo intransigente. Em 1979, João Paulo II, durante uma viagem ao México, declarou que a “concepção de Cristo como político, revolucionário, como o subversivo de Nazaré, não se concilia com a catequese da Igreja”. Depois, o mesmo papa solicitou e obteve da Congregação para a Doutrina da Fé, então presidida pelo cardeal Ratzinger, dois estudos em que a Teologia da Libertação era definida incompatível com a doutrina social da Igreja.

Nos países distantes da atmosfera silenciosa dos palácios do Vaticano, onde a luta era duríssima e os teólogos da libertação eram obstados pelos ditadores, proprietários de terras e pelos narcotraficantes, isto significava deixá-los sem defesa, à mercê da criminalidade privada e da vingança policial.

Pense-se, por exemplo, no arcebispo Óscar Romero (1917-1980), a quem Paulo VI e João Paulo II negaram apoio, e que foi morto por um sicário do regime militar, enquanto oficiava a missa na catedral de El Salvador. Em 1978, depois de uma dura e arrogante audiência com Paulo VI, monsenhor Romero lhe deixou uma nota em que, entre outras coisas, dizia: “Lamento, Santo Padre, que nas observações que me foram apresentadas aqui em Roma sobre a minha conduta pastoral prevalece uma interpretação negativa que coincide exatamente com as poderosíssimas forças que lá, na minha arquidiocese, procuram frear e desacreditar o meu esforço apostólico.” Dois anos depois, o monsenhor Romero era assassinado.

O franciscano Leonardo Boff foi obrigado a abandonar a ordem monástica e hoje luta, em posição laica, para alimentar no povo uma consciência ecológica baseada na interdependência entre os homens e a natureza. Há poucos anos, em 2006, Bento XVI ainda promulgou uma notificação em que condena como “errôneas e perigosas” algumas teses do teólogo jesuíta salvadorenho Jon Sobrino por ter nos seus livros eleito os pobres como “lugar teológico fundamental”.

Ricos e pobres. Segundo o *Le Monde Diplomatique Brasil* de novembro de 2010, o Brasil é uma máquina econômica construída para fazer viver bem ou muito bem 8% da população (classe A). Esses privilegiados, que cresceram em 1% em menos de dez anos, são empresários, profissionais, professores universitários, juristas, dirigentes que gozam de formação, saneamento, moradias, consumo, esporte, espetáculos e viagens de primeira qualidade. A classe média alta (B), que subiu de 10% para 13%, é composta de profissionais de nível médio, de *managers*, militares e técnicos, que usufruem de um nível de vida um pouco inferior àquele da classe alta. A classe média baixa (C), que saltou de 30% a 39%, compreende professores da escola básica, enfermeiros, empregados, barbeiros e cabeleireiros, que vivem em um estado de precariedade estrutural no que se refere à habitação, à educação, aos transportes, à alimentação, ao tempo livre. Por fim, a classe operária (D), que saiu de 28% para 30%, e o subproletariado, que caiu de 25% para 10%.

Em 200 milhões de brasileiros, 51% se definem de raça negra ou mista. Entre os negros com mais

de 15 anos, a taxa de analfabetismo supera os 27%. O rendimento das faixas sociais mais ricas é 42 vezes superior ao rendimento das faixas sociais mais pobres.

Quatro anos depois do trabalho do *Le Monde Diplomatique Brasil*, os 200 milhões de brasileiros estão assim divididos: 31 milhões pertencentes à classe alta, 113 milhões à classe média, 56 milhões à classe baixa. Praticamente, nos dez anos compreendidos entre 2003 e 2013, 42 milhões de brasileiros ascenderam socialmente também graças ao Bolsa Família e à introdução das cotas raciais nas faculdades públicas. Todavia, 10% da população branca possui 75% de toda a riqueza.

Falando na Feira do Livro de Frankfurt, em 8 de outubro de 2013, o escritor Luiz Ruffato disse:

Quando não vemos o próximo, o próximo não nos vê. Assim acumulamos o nosso ódio e o semelhante se torna inimigo. A taxa de homicídios no Brasil é de 20 assassinatos a cada 100 mil habitantes, equivalente a 37 mil pessoas ao ano. Um número três vezes superior à média mundial. E quem é mais exposto à violência não são os ricos... mas os pobres, confinados nas favelas e em bairros nas periferias, à mercê de narcotraficantes e policiais corruptos... Nos últimos dez anos, 45 mil mulheres foram assassinadas. Covardes, acumulamos mais de 100 mil denúncias de maus-tratos contra crianças e adolescentes... Não é uma coincidência que a população carcerária brasileira, cerca de 550 mil pessoas, seja formada prevalentemente por jovens entre os 18 e 34 anos, pobres, negros e com baixa instrução.

Ainda em 2013, o jornal *Valor Econômico* dedicou uma matéria aos ricos e ao luxo: na classificação mundial de bilionários, o Brasil está em 12º lugar.

Dos 16 milhões de pessoas que vivem em condições de extrema pobreza (isto é, com 90 reais por mês), 11 milhões são negros ou de raça mista. Entre os 20 milhões de brasileiros mais ricos, 18 milhões são brancos. Entre os 20 milhões de brasileiros mais pobres, 15 milhões são negros.

O jornal *O Globo* dedicou uma matéria ao 12 milhões de brasileiros que vivem nas *favelas*. Oitenta por cento é orgulhoso de habitá-las e 70% assegura que continuaria morando lá mesmo que a sua renda aumentasse. Porém, 65% de todo o povo das *favelas* já pertence à classe C, isto é, média baixa.

Sem terra. De onde nasce tanta pobreza? Certamente não da falta de matérias-primas na medida em que o Brasil é riquíssimo em bauxita, manganês, cobre, ferro, estanho, petróleo, urânio, chumbo, ouro. Nem da falta de produtos agropecuários, visto que o país produz em abundância carne, soja, arroz, milho, café, trigo, cacau, tabaco, cana-de-açúcar e frutas de todos os tipos. Menos ainda da falta de espaço, pois tem mais do que o triplo de área da zona do euro e baixíssima densidade demográfica.

Descartada a natureza como causa da pobreza brasileira, sobram os homens e a sua incapacidade histórica, psicológica e profissional de valorizar racionalmente as imensas riquezas de que dispõem. Como vimos, um país é pobre não apenas quando carece de recursos, mas sobretudo quando tem os recursos e não consegue metabolizá-los. Um exemplo disso é a questão agrária. No Brasil, 46 mil proprietários possuem metade de todas as terras férteis do país. A luta dos sem-terra, o movimento que reúne mais de 1,5 milhão de adeptos, está há anos sem obter aquilo por que luta: a distribuição das terras incultas para a agricultura familiar com que se poderia alimentar milhares de núcleos paupérrimos.

Nem mesmo Lula resolveu o problema, embora tendo se comprometido especificamente nesse sentido e recebido, por causa desses compromissos, muitos votos do eleitorado camponês.

O movimento combate em inúmeras frentes: de um lado, os latifundiários, que preferem deixar incultas as terras a permitir que sejam distribuídas a quem necessita; por outro, o *agrobusiness*, que

está colocando o Brasil entre os maiores produtores agrícolas do mundo; por fim, a defesa de situações reais em que as terras foram ocupadas abusivamente por camponeses famintos.

Com os sem-terra alinharam-se os partidos de esquerda e as comunidades católicas de base. A orientação pastoral dos últimos parte do pressuposto de que a terra é propriedade exclusiva de Deus, não do latifundiário, e compromete a consciência do sacerdote para que se alie aos sem-terra.

O movimento social de 2013. O subproletariado dificilmente tem a capacidade de reconhecer e a força de reivindicar os próprios direitos, mas quando a mobilidade social eleva parte dele ao nível de proletariado e, contemporaneamente, eleva uma parte do proletariado à classe C, como ocorreu no Brasil durante os últimos vinte anos, então as necessidades crescem mais que o lucro, e a disponibilidade para mobilizar-se cresce mais que as necessidades. Polônio dizia sobre Hamlet: “Embora sendo loucura, há um método nisso tudo.” Do mesmo modo, a mobilização de massa, por mais anarcoide que possa parecer, requer, todavia, um método. E os brasileiros assimilam esse método inconscientemente, desde a infância, participando das grandes agremiações de carnaval e de futebol, enormes, alegres, irônicas, insolentes. Transferi-lo do sambódromo e do estádio à praça não é difícil, ainda mais quando a internet permite difundir em tempo real a informação necessária e o entusiasmo.

Uma prova geral, evidente e surpreendente, dessa explosão da classe C ocorreu em 2013. Pegando de surpresa sociólogos, políticos e jornalistas, “o gigante adormecido” – segundo o patriotismo local define o Brasil – insurgiu com a denúncia contra o aumento de tarifa dos transportes públicos, a corrupção e a reivindicação do direito à qualidade de vida, mostrando ao mundo inteiro, de modo original, a vitalidade do país que tolera, mas não perdoa. Com os jovens da classe C, foram às ruas todas as classes, que representam a grande força do Brasil, entre as quais um em cada quatro são menores de 15 anos.

O mal-estar contemporâneo é universal. Suas raízes não são *apenas* econômicas, *apenas* políticas, *apenas* culturais. Como notou o economista André Lara Resende em um artigo publicado no *Valor Econômico*, em 5 de julho de 2013, “inflação, desemprego, autoritarismo e falta de liberdade de expressão não podem ser invocados para explicar a explosão popular” porque nos últimos decênios a condição do Brasil marcou visíveis melhoras sob cada um desses aspectos. Então, como se explica o sentimento de frustração difundida em relação ao governo, ao Estado, à situação em geral? E por que nenhum membro da classe dirigente percebera que essa frustração, facilmente verificável por mensagens de internautas no Facebook, estava para transbordar da praça virtual para a praça real?

Não faltam motivos concretos para o descontentamento. Para reduzir as desigualdades, os últimos governos dobraram os impostos, mas apenas 7% dos recursos drenados foram canalizados para o *welfare*; todo o resto dispersou-se nos riachos da burocracia que alimenta a si própria. O PT decepcionou seus eleitores estreitando “sem nenhum pudor ideológico” cínicas alianças com as forças conservadoras. O aumento da classe C fez aumentar as necessidades de segurança, de infraestrutura, saúde e educação, mas o governo não foi capaz de satisfazer essas necessidades. Por isso, o “Estado passou a ser visto como um ilegítimo e insaciável expropriador de recursos... A combinação de uma excessiva regulamentação de todas as esferas da vida, com a truculência e a arrogância de seus agentes, consolidou o divórcio entre a população e os que deveriam ser seus

representantes e servidores”.

Também o sociólogo catalão Manuel Castells, entrevistado naqueles mesmos dias pelo jornal *O Globo*, atribuiu a raiva das massas brasileiras à ultrajante indiferença dos políticos para com os problemas de quem os elegeu e os paga, à incompetência e à negligência dos burocratas.

Tanto Lara Resende como Castells acrescentam a essas possíveis causas da revolta a cada vez mais difundida consciência de que o crescimento econômico não é infinito e, além disso, não assegura aos cidadãos nem a justiça nem a felicidade, se não visar intencionalmente a esses fins. O movimento pretende acabar com a corrupção, conter a arrogância dos políticos, defender a dignidade e os direitos humanos. Mas não basta.

Todos – exceto os políticos – estão se dando conta de que o modelo consumista da velha sociedade industrial se esgotou. Por isso, o movimento – segundo Lara Resende – quer combater o consumo supérfluo e anular as grandes ideologias totalizantes: “Hoje, o que importa são questões concretas, relativas ao cotidiano, questões de eficiência administrativa para garantir a qualidade de vida.”

Em minha opinião, ao contrário, a raiz profunda desse movimento, que arde repentina e imprevisível em várias partes do mundo, com nuances diversas e por diversas causas contingentes, deve ser identificada sobretudo na desorientação e na confusão psicossocial provocada pela falta de um modelo de referência. O modelo de vida com que estávamos habituados a viver no passado já está esgotado, e o modelo de vida que nos serve para viver no futuro ainda não existe. O inconsciente coletivo das massas, sobretudo juvenis, percebe que nenhum vento é favorável para o marinheiro que não sabe aonde ir; percebe que, sem um projeto de sociedade nova, o crescimento material não basta. Quanto mais o decrescimento!

Escrevi este livro exatamente para oferecer a mim mesmo e aos meus eventuais leitores a revisitação dos modelos existentes e a pesquisa de elementos úteis para construir um modelo novo, finalmente adequado à sociedade pós-industrial na qual entramos sem uma adequada preparação. A qualidade de vida que esse modelo inédito deve assumir como objetivo não pode ser garantida pela redutora solução de “questões concretas, relativas ao cotidiano, questões de eficiência administrativa” mas deve ser entendida como ócio criativo, possibilidade de meditar, divertir-se, amar, contemplar a beleza, cultivar a amizade e a convivialidade. Sem sentimentos de culpa, sem estresse, sem agressividade.

Modalidades inéditas. Quais características se podem apreender desse grande movimento brasileiro? Como havia dito, as esferas virtual e real marcharam em uníssono: a internet desempenhou um papel determinante de aglutinação, logo seguida da participação real dos cidadãos nas manifestações de rua. Graças à rede, o movimento não teve necessidade de líder e, por isso, não foi possível guiá-lo, nem decapitá-lo. O movimento abdicou de fazer propostas e limitou-se a expressar exigências de modo peremptório; cabia aos políticos, aos técnicos e aos burocratas resolver esses problemas: são pagos para isso. O movimento quis fazer tudo isso fora da organização dos partidos e dos sindicatos, dos quais sentem a obsolescência e cada vez menos necessidade.

Como todos os movimentos, mesmo esse entrará em uma fase de inércia, mas, à diferença de análogas manifestações deflagradas na era analógica, acompanhadas apenas da imprensa e da televisão, ele permanecerá vivo na internet e no imaginário coletivo, pronto para voltar à praça,

sob novas formas, inesperadas e surpreendentes, cada vez que dele houver necessidade.

No seu grito contra o governo e com as instituições, o movimento alcançou alguns objetivos imediatos: obteve a redução das tarifas dos transportes e aumentos de salário para os professores, mostrou ser capaz de mobilizar a dissidência sem necessidade de líder e de programas, conseguiu denunciar a indignidade moral da classe dirigente brasileira. Sobretudo, conseguiu solicitar uma rápida tomada de consciência por parte dos indivíduos e das instituições. Um exemplo foi dado pela reação da Rede Globo, acusada pelo movimento de ter apoiado editorialmente a ditadura nos anos do governo militar. Em um artigo de setembro de 2013, a empresa reconheceu: “É História. *O Globo*, de fato, à época, concordou com a intervenção dos militares” ao lado de outros grandes jornais e de uma parte notável da população. “Naquele contexto”, explica o editorial, “o golpe, chamado de ‘Revolução’, termo adotado pelo *O Globo* durante muito tempo, era visto pelo jornal como a única alternativa para manter no Brasil uma democracia”.

A história – prossegue o documento – é uma grande mestra. Aprende-se com os erros cometidos e se enriquece reconhecendo-os. Com base nos fatos, colocados na sua exata perspectiva histórica “*O Globo* não tem dúvidas de que o apoio ao golpe de 1964 pareceu aos que dirigiam o jornal e viveram aquele momento a atitude certa, visando ao bem do país. À luz da história, contudo, não há por que não reconhecer, hoje, explicitamente, que o apoio foi um erro”. O documento termina com uma chamada a propósito: “A democracia é um valor absoluto. E, quando em risco, ela só pode ser salva por si mesma.”

Eis um efeito conjunto da força do movimento e da inteligência da Globo, que reconhece seu erro histórico. Fariam isso a Al Jazeera, a CNN, a RAI, a NBC ou a BBC? Faria isso a Globo sem a ação positiva do movimento?

O calcanhar de Aquiles disso, como de qualquer movimento democrático análogo, é duplo: de um lado, a possível infiltração de grupos violentos (os onipresentes *black bloc*, servos sempre preciosos das forças reacionárias), que subvertem sua natureza pacífica, terminando por favorecer os conservadores; de outro, a falta por parte do movimento de projetos alternativos aos das instituições criticadas.

Quando então o protesto provém da nova classe média, como ocorreu no Brasil, há um terceiro perigo: o objetivo legítimo da classe C não é derrotar a pobreza de quem permaneceu pobre, mas ampliar a dignidade e a democracia de quem entrou no bem-estar, melhorar a universidade para quem vai à universidade, melhorar o transporte entre casa e escritório para quem tem um trabalho, assegurar os serviços sanitários para quem tem de comer. Restam os pobres: aqueles que não vão à escola, que não têm trabalho, que não têm o que comer, que não têm voz, que não conseguem agregar-se em uma classe antagonista e nem em um movimento de contestação.

Como dizia o governador Leonel Brizola, opositor do regime militar obrigado a quinze anos de exílio: “O pobres não têm *lobby*. Ninguém pede por eles e pouca gente procura melhorar a vida daqueles que vivem à margem da sociedade.” Enquanto no século XX o proletariado assumia a tarefa de libertar, com a luta de classe, toda a humanidade libertando a si próprio, no século XXI a classe média se limita a exigir mais bem-estar e mais direitos apenas para si própria.

Também por isso, é tarefa dos intelectuais encarregar-se das *classes oprimidas*, dar a elas uma voz e uma consciência, fornecer aos movimentos sociais um projeto e à sociedade um modelo alternativo.

Não podemos deixar de nos considerar brasileiros

Um capítulo do livro *A desordem do progresso* de Cristovam Buarque, inicia assim: “Às duas da tarde do verão de 1984, no meio de um longo engarrafamento no centro da cidade de Manaus, o motorista apontou para o carro à frente e perguntou: ‘O senhor sabe por que aquele Volks está com todos os vidros fechados?’ Antes que eu dissesse não, ele respondeu: ‘Para que todos pensem que tem ar-condicionado’.”

A contaminação consumista do modelo estadunidense já conquistou muitos aspectos da vida urbana brasileira e triunfa também no mundo dos negócios, monopolizado pelo pensamento, pelos mestres, pelos livros de negócios das *business schools* bostoniana e californiana. A isso deve ser acrescentada a tentação de ceder às obtusas exigências do mercado externo que inúmeras vezes solicita os piores aspectos da brasilidade: o excesso cromático e sonoro, a sensualidade desregulada, o exotismo provinciano, a dissipação do patrimônio natural, a que podem acrescentar-se a falta de autoestima, xenofilia, o escasso sentido do público, o recurso à astúcia como substituta da inteligência, a pouca confiabilidade.

Porém, não obstante o traço colonizador da Europa e dos Estados Unidos, o Brasil permanece o Brasil e os aspectos originais e melhores da brasilidade continuam a prevalecer sobre os importados e negativos.

A partir da chegada da casa real portuguesa, o Brasil começou a observar a si próprio produzindo, como vimos, ótimas autoanálises de antropologia e sociologia, de economia e de política. O que é o Brasil? Quem são os brasileiros? Em que se distinguem, caso se distingam, dos outros sul-americanos? Qual é a essência real desse país tão diferente pelos seus aspectos naturais e culturais?

O interesse pela própria identidade ampliou-se por ocasião do quarto e depois do quinto centenário da descoberta. Entre 1999 e 2002, Lourenço Dantas Mota organizou *Introdução ao Brasil – um banquete no Trópico*, dois volumes antológicos em que foram sintetizadas 39 obras consideradas indispensáveis para conhecer o Brasil. Em 2000, a Editora Alegro publicou *Para entender o Brasil*, uma investigação conduzida por 37 especialistas de várias disciplinas e tendências para apurar quais são os traços essenciais da brasilidade e quais personagens melhor a representam. Eu mesmo, em 2002, promovi a pesquisa *Cara brasileira*, confiada à direção do sociólogo italiano Stefano Palumbo, que contou com a colaboração interdisciplinar de 25 prestigiosos especialistas brasileiros.

Os brasileiros confirmaram a persistência dos fatores-chave que verificamos ao longo de todo o percurso da história brasileira e que são sintetizados a seguir.

Cara brasileira. Escreve Gilberto Freyre:

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido (...) um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrícola e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e mais profundo: o senhor e o escravo... Todavia, a mentalidade brasileira não se escandaliza com o jogo de contrastes, confrontos, paradoxos, misturas e antinomias. O Brasil vive o sincretismo dos opostos, o matrimônio daquilo que é inconciliável à primeira vista.

A mistura de fatores tão diversos, que em outros contextos resultaria destrutiva, no nosso caso é

benéfica. O conceito de “brasilidade” remete imediatamente ao encontro e à relação interpessoal. As relações englobam os indivíduos. O individualismo assume uma acepção negativa. Viver significa “ter relações sociais”. *Saudade* significa interrupção infeliz dessas relações.

À harmonia do físico, à sensualidade e à saúde acrescentam-se qualidades psicológicas como a amizade, a cordialidade, o senso de hospitalidade, a sociabilidade, a generosidade, o bom humor, a alegria, o otimismo, a espontaneidade, a criatividade. Por isso, a cultura brasileira é amada em todo o mundo: nunca ninguém teria bombardeado as Torres Gêmeas se elas estivessem localizadas no Brasil.

Em 1928, Mário de Andrade escreveu *Macunaíma – o herói sem nenhum caráter*. Mas o brasileiro não é sem caráter: tende a colorir de amizade cada relação, até mesmo as profissionais, e suas ações assumem significados distintos com base em sutis relações pessoais. Muitas decisões, ainda que mínimas, são influenciadas pelo grupo dos parentes ou dos amigos.

A religião e a fé, como a vida, estão ligadas aos conceitos de tolerância e curiosidade. A paciência, a capacidade de mover-se entre diversos códigos de comportamento e de reinterpretar as regras, as normas, as linguagens são atitudes frequentes como também a tendência a considerar fluidos os limites entre o sagrado e o profano, entre formal e informal, entre público e privado, entre emoção e regra. O *jeitinho brasileiro* é exatamente esse modo de harmonizar os contrastes, de driblar os obstáculos, de usar com certa audácia também as estratégias que vão além das regras.

Muitos são os elementos que conseguem amalgamar as diversidades oferecendo ao interior e ao exterior uma imagem unitária do país. A natureza exuberante, com um verão que em muitas regiões dura o ano todo, faz do Brasil um “país tropical orgânico” nunca assolado por ciclones ou terremotos. No plano social, o papel unificante é desempenhado pela estrutura federativa de Estados que se reconhecem na mesma Constituição Federal, pela “língua geral”, pelo sincretismo cultural, pelas grandes festas civis e religiosas incorporadas no modo de viver popular, pela música, pelo papel da mulher na vida social, pela sexualidade sem sentimento de culpa (“Não existe pecado do lado de baixo do Equador”, canta Chico) e, em nível mais intelectual, pela notável capacidade de reciclagem cultural através de uma permanente atividade de assimilação, adequação, releitura, antropofagia.

O Brasil é aberto ao novo e às mudanças; mesmo nos piores momentos, confronta a realidade com sentimento positivo. Parte do seu modelo cultural deriva do Iluminismo e do positivismo: o lema “Ordem e Progresso” contido na sua bandeira é alusão ao pensamento de Auguste Comte: “L’Amour pour principe et l’Ordre pour base; le Progrès pour but”, o amor como princípio e a ordem como base; o progresso como objetivo.

No Brasil, como em todo o Ocidente, está em curso uma luta feroz entre tradição e inovação. Sendo jovem, o país é inclinado a renovar-se misturando porém o novo com o velho, dando lugar a um modo original de evoluir, adaptando, aceitando, modificando, tornando mais problemático e complexo, mas também mais rico, o modelo de vida ao estado nascente. O design de Fernando e Humberto Campana oferece um exemplo e uma metáfora desse processo.

Tudo isso confere ao modelo brasileiro um valor universal e oferece contribuições preciosas à construção do modelo novo, que devemos construir.

Valores persistentes e autoestima. Em 2013, dez anos depois da pesquisa *Cara brasileira*, o grupo OCA (Organização de Conhecimentos Associados) de São Paulo conduziu outra pesquisa

semelhante entrevistando 44 personalidades da cultura brasileira. Os resultados indicam a persistência dos valores básicos: o ritmo, a sensualidade sem complexos, a festividade, a exaltação das cores e dos sabores, a intercultura, a capacidade de copiar e de inventar. O brasileiro é informal, trabalha em mangas de camisa e sabe operar em grupo, é fluido nos seus processos de decisão, não tem preconceitos ideológicos, aprende fazendo, tende a conjugar o trabalho com o divertimento, presta serviços de modo atento, afável e afetuoso.

Em relação ao passado, há dois elementos novos: está mais difundido o conhecimento dos grandes desafios internos – corrupção, violência, desigualdade, déficit educativo –, e o Brasil já se sente um país de ponta, diferente e positivo, capaz de propor mesmo ao exterior o próprio modo de ser e de servir como modelo alternativo de sociedade.

O sucesso, obviamente, dependerá de sua capacidade de mobilizar-se, organizar-se, tornar explícito um projeto compartilhado, buscá-lo com tenacidade, agir com maior racionalidade sem perder a simpatia, modernizar-se sem comprometer a sustentabilidade, ser menos tolerante, superficial, improvisador sem perder a criatividade.

Um momento mágico. Como já disse no início deste capítulo, hoje o Brasil se encontra em uma situação única em relação ao seu passado e ao seu futuro. Depois de ter copiado por 450 anos a Europa e então por outros cinquenta os Estados Unidos, agora que ambos os modelos-mito entram em uma crise profunda, o gigante latino-americano está sozinho consigo mesmo, diante do seu futuro. Trata-se de uma questão inquietante, que pode dissolver-se na confusão ou pode gerar o modelo inédito de que o mundo precisa.

Na sua correspondência, Flaubert nos deixou um pensamento que se encaixa bem nessa situação: “Quando não havia mais deuses e ainda não havia Cristo, entre Cícero e Marco Aurélio, houve um momento único em que existiu o homem, apenas.” Aquele mágico momento de suspensão gerou a idade de Adriano: a mais feliz de toda a história romana. Hoje também o Brasil está só, entre dois modelos velhos em declínio e um novo modelo que deve nascer. Mas, na sua solidão, pode ostentar uma imensa reserva de humanismo corporal, preciosa como aquela reserva de humanismo espiritual que faz da Índia um ponto de referência igualmente inevitável.

Nenhum outro país é amostra igualmente representativa e metáfora igualmente significativa do mundo inteiro na sua atual fase evolutiva. A mestiçagem, que foi prerrogativa do Brasil, hoje torna-se normalidade em todo o planeta, onde está em curso a mais importante mistura de todos os tempos, determinada em nível físico pelas grandes migrações e, em nível cultural, pelos meios de comunicação e pela rede. Como no século XX, a mistura brasileira tornou-se modelo e paradigma graças à interpretação genial que dele fizeram os “inventores do Brasil”; assim, hoje o mundo inteiro espera alguém que o reinvente, conferindo-lhe, através de um novo modelo, uma nova e consciente identidade.

O Brasil e seus intelectuais podem contribuir em medida determinante para essa reinvenção porque – como já registrava Darcy Ribeiro – a gente brasileira “sob a influência imperceptivelmente relaxante do clima, desenvolve uma menor força de colisão, uma menor impulsividade e dinamismo – ou seja, exatamente as qualidades que hoje são dramaticamente supervalorizadas e consideradas como valores morais de um povo”.

O Brasil nunca fez guerra de poder com o resto do mundo e isto lhe confere uma nobreza única e amorosa porque, como diz Lacan, “o contrário do amor não é o ódio, mas o poder”.

Conclusão

Sento-me à margem da rua.

O condutor troca a roda.

Não me agrada de onde venho.

Não me agrada para onde vou.

Por que observo a troca da roda

*com impaciência? **Bertolt Brecht***

A imaginação do homem jamais renunciará a fazer

*da sociedade uma obra de arte. **Daniel Bell***

*O mundo ainda é jovem. **Giambattista Vico***

A sociedade desorientada

Os rumores do passado. Cada época teve suas questões, entregues à história sucessiva como rumores ao fundo. O que se discutia nas cortes europeias, nas academias, assim como nas tavernas, no início do século XVII, quando ainda prevalecia a sociedade plenamente rural? Provavelmente, discutiam-se a exploração das colônias, as fronteiras dos impérios depois da morte de Carlos V, a herança de Elizabeth I, as relações hostis com os turcos. Eram surpreendentes as hipóteses de Copérnico, o telescópio de Galileu, as intuições de Keppler. A Inquisição aterrorizava. Causavam escândalo as temerárias teorias de Giordano Bruno e Tommaso Campanella, os afrescos ousados de Annibale Carracci, as telas opulentas de Rubens, e as inquietantes e ofensivas de Caravaggio. Os aristocratas e os intelectuais deleitavam-se com a música culta de Claudio Monteverdi; na Itália, liam Torquato Tasso; na Espanha, Lope de Vega e Miguel de Cervantes; na Inglaterra, assistiam às peças de Shakespeare.

Cem anos depois, no início do século XVIII, quando a economia ainda estava centrada na produção agrícola, mas a cultura já ia elaborando novos paradigmas pré-industriais, sobre o que discutiam os acadêmicos e os eclesiásticos, os intelectuais, os nobres e os ministros, as favoritas e os cavaleiros? Eram notícia as reformas e as realizações do czar Pedro, o Grande, a opulência de Luís XIV, o trono de Filipe V e as aventuras militares de Eugénio de Saboia; as teorias de Descartes, de Leibniz, de Locke, de Newton e de Giambattista Vico; as músicas de Scarlatti e de Händel, de Vivaldi e de Bach. Na Inglaterra, liam-se Jonathan Swift e Daniel Defoe; na Espanha, Calderón de la Barca.

Passam-se mais cem anos, e chegamos ao início do século XIX. Logo depois da Revolução Francesa, quando as chaminés das tecelagens e das siderurgias anunciam o crescimento da sociedade industrial, o cenário ocidental é ocupado por Napoleão e suas empreitadas. Mas emergem outras questões políticas, como a união da Inglaterra com a Irlanda em um único reino, a presidência de Jefferson nos Estados Unidos, a relação entre Iluminismo e liberalismo, a diferença entre monarquia e república, entre monarquias absolutistas e monarquias constitucionais. Todos gostariam de ser recebidos no salão de Madame de Staël, todos gostariam de admirar a pintura de Goya e David. Da Alemanha, difundem-se as obras filosóficas de Fichte, Kant e Hegel, os poemas de Schiller e Goethe. Na França, faziam sucesso os romances edificantes de Chateaubriand e os escandalosos do Marquês de Sade; na Inglaterra, os versos de Byron, Shelley e Keats (mas também os prazerosos romances de Walter Scott). Em toda a Europa, escutavam-se as músicas de Mozart e Rossini, de Haydn e Beethoven.

No início do século XX, a Inglaterra já era industrializada (os trabalhadores da agricultura reduziram-se a apenas 9%); os impérios coloniais fraquejavam; liberais e cristãos, socialistas, comunistas e anarquistas disputavam o poder terreno e ultraterreno. Fabulava-se sobre a potência das novas fábricas automobilísticas, como a Renault na França, a Ford nos Estados Unidos, a Fiat na Itália. Ficava-se maravilhado diante do dirigível Zeppelin, dos arriscados primeiros voos de Santos Dumont e dos irmãos Wright, das ideias megalomânicas de Nietzsche. Ia-se ao teatro para assistir às últimas óperas de Verdi e de Wagner. O puritanismo triunfava com a dupla moral da rainha Vitória na Inglaterra e da imperatriz Maria Teresa na Áustria. Na Itália, liam-se d'Annunzio e Pirandello; na França, Gide e Zola; na Rússia, Tolstói e Gorki; na Inglaterra, Forster e Wilde; na

Alemanha, Thomas Mann, nos Estados Unidos, Henry James; Kafka, na Tchecoslováquia; Musil, na Áustria. A música tonal de Brahms e Strauss era ameaçada pelo impressionismo de Debussy, pelo anti-inconformismo de Mahler, pela dodecafonia de Schönberg.

O clamor do presente. Quando, na Grécia arcaica, as mudanças eram lentas e diziam respeito, conforme as circunstâncias, a poucos aspectos da vida social, Heráclito podia dizer que “é na mudança que as coisas encontram repouso”. Mas hoje quem poderia ostentar tal tranquilidade?

Raras vezes, na história humana, mudaram simultaneamente os termos fundamentais do trabalho, da riqueza, do poder e do saber. E, a cada vez, ocorreram rupturas históricas no caminho da humanidade. O início da agricultura, o nascimento da cidade, a invenção da escrita na Mesopotâmia, a organização da democracia e a elaboração do saber humanístico na Grécia, as grandes descobertas científicas realizadas entre os séculos XII e XVII, o advento da sociedade industrial no século XIX representam outros tantos saltos históricos que desorientaram gerações inteiras.

Na verdade, essas longas ondas da história, como as chamava Braudel, tornaram-se cada vez mais curtas e o seu barulho tornou-se estrondoso. A sociedade permaneceu centrada por muitos milhares de anos na economia rural; depois, no século XIX, chegou a fábrica, provocando uma impetuosa passagem da agricultura à indústria. Quando as gerações recentes estavam ainda se restabelecendo da Revolução Industrial, em menos de um século, outro salto marcante surpreendeu-as novamente, recobrando-as com aquilo que Wright Mills avaliou como “a mais avançada e temível das modernidades”. Em todos os campos, as transformações foram mais rápidas e profundas do que a lei, que não teve tempo de regular-se, o mercado, que não conseguiu supri-la, e o nosso cérebro, que não conseguiu compreendê-las. Hoje, novos nômades transitam por percursos inéditos, sem um ponto de referência nem um itinerário preestabelecido, em uma condição transitória e perturbada, inserido em paisagens geográficas, científicas, tecnológicas, econômicas que mudam de hora em hora, sem deixar o tempo necessário para metabolizar seus efeitos.

Surpresa e pânico. Ninguém poderia permanecer impassível diante deste cataclismo. Logo, a sensação mais difusa, simultaneamente perceptível em todo o planeta, é a desorientação: aquele sentimento incerto entre a surpresa e o pânico, que perpassa com crescente insistência os filmes mais vistos, os livros mais lidos, as imagens mais clicadas no Youtube, os vídeos mais assistidos, os discursos oficiais dos poderosos, as legítimas suspeitas dos indefesos, e até mesmo os gibis e os desenhos animados das crianças. É a mesma desorientação que encontramos em formas mais sofisticadas nas reuniões, em formas mais sofistas nos partidos, em formas mais acadêmicas nas universidades, em formas mais cínicas nas bolsas.

Essa desorientação só desemboca em euforia nos países onde o PIB cresce a um ritmo anual de 5 a 10 pontos percentuais ou nos países onde a democracia foi conquistada recentemente e, por isso, ela está sendo desfrutada em seu desabrochar; mas leva à depressão aqueles países onde o muito novo e o muito velho convivem e confrontam-se dentro do mesmo sistema, o qual sofre, enquanto isso, um visível decréscimo do seu poder aquisitivo e do seu potencial.

Nenhuma esfera fica imune a essa desorientação: nem a biológica nem a econômica, familiar, sexual, cultural. Não sabemos se essa desorientação representa um sintoma de desenvolvimento ou o indício de um colapso. Sabemos apenas que provoca uma sensação generalizada de crise, a qual,

por sua vez, torna difícil e arriscado projetar nosso futuro. Sabemos também que, se pararmos de projetá-lo, outros o projetarão por nós, não em função de nossos interesses, mas em função de seu próprio ganho.

Desorientação e medo estão em relação de reciprocidade. Os recursos aumentam, mas não sabemos como distribuí-los; enquanto são gastos bilhões para anunciar na televisão o papel higiênico ou a comida para gatos, faltam os financiamentos mínimos para assegurar a milhões de jovens o direito à educação e, em muitos casos, o alimento para sobreviverem. Cada vaca leiteira na Europa recebe um subsídio anual de 913 dólares, enquanto um habitante da África subsaariana recebe apenas 8 dólares. Na Itália, a cada domingo, dispõe-se de 15 mil policiais para manter a ordem nos estádios, enquanto faltam os indispensáveis para combater a máfia. A visibilidade das desigualdades e das injustiças alimenta movimentos, conflitos e migrações em massa: 10% da população mundial se diz explicitamente insatisfeita com o próprio país e gostaria de emigrar. De fato, nos últimos dez anos, o número de imigrantes internacionais quase dobrou. A emigração vai enriquecer os países já ricos: a metade dos formados em Gana vive no exterior; no Reino Unido, um total de 37% dos médicos é composto por imigrantes.

Os produtos e os serviços oferecidos pela indústria material, assim como as ideias oferecidas pela indústria cultural, multiplicam-se e assemelham-se a tal ponto que já não é o valor que lhes determina o preço, mas é o preço a lhes autorizar o valor. Somos inundados por informações, mas não temos ainda os esquemas lógicos para assimilá-las. O gosto sofre oscilações tão rápidas que sequer nos acostumamos a uma moda e uma nova já aparece.

A falta de um modelo interpretativo, ou melhor, a opressão de um não-modelo, nos torna indefesos diante do medo da guerra, das epidemias, dos imigrantes, da superpopulação, da poluição, da violência, das quedas da bolsa, da solidão, da loucura, do tédio, da morte, do além.

Quando morreu Eluana? A sensação de desorientação total devida ao salto marcante da sociedade industrial à sociedade pós-industrial e à falta de um modelo segundo o qual gerir a mudança é soma de múltiplas desorientações setoriais, cada uma determinada pelas suas próprias causas.

Em 9 de fevereiro de 2009, foi interrompida a alimentação forçada de Eluana Englaro, uma mulher italiana de 39 anos que, após um acidente de carro, viveu em estado vegetativo por dezessete anos. Eluana ainda estava viva ou já estava morta em 9 de fevereiro? Nasceria em 25 de novembro de 1970, quando o registro certificara-lhe o nascimento, ou nasceria nove meses antes, quando foi concebida? Ou quando, então?

Mesmo os dois eventos considerados certos e pontuais durante toda a história humana que nos precedeu – o momento inicial e final de nossa vida – passaram do estado de certeza ao estado de hipótese.

Durante os dezessete anos em que Eluana permaneceu sem consciência, em toda a Itália discutiu-se obstinadamente se poderiam considerá-la viva ou morta. Participaram do debate não apenas católicos praticantes e ateus, diametralmente opostos, mas também médicos, biólogos, filósofos, políticos, até mesmo teólogos.

A biotecnologia e a engenharia genética permitem trocas de espermatozoides, barrigas de aluguel, seleções e clonagens naturais.

A cirurgia permite transplantes de órgãos. O corpo, considerado desde sempre um dado

inquestionável que a natureza nos atribui, hoje, graças à engenharia genética, às nanotecnologias, à cirurgia plástica, à farmacologia, à dietologia tornou-se uma simples matéria-prima na qual é possível intervir com manipulações cada vez mais substanciais. Biologia, cirurgia e medicina preventiva competem para projetar vastas zonas de escuridão em que o cientista, o analfabeto, o clérigo e o laico igualmente se perdem.

Sem ideologias e sem classe. O livro *The End of Ideology* [O fim da ideologia] (1960), de Daniel Bell, surgiu como o atestado de óbito da ideologia, isto é, do mais sólido alicerce intelectual e do mais confiável guia existencial que o homem já criou para exorcizar as próprias dúvidas. Na era clássica, o Ocidente era orientado pela mitologia, pela inteligência e pelo direito. Na Idade Média, foi orientado pela religião. No Renascimento, era orientado pelo príncipe e pela estética. Nos séculos XVIII e XIX, pelas ideologias político-econômicas. Em um mundo drasticamente dividido entre ricos e pobres, cidadãos e estrangeiros, crentes e ateus, era cômodo encontrar em São Tomás, Marx ou Weber, Smith ou Keynes, nas encíclicas dos papas e nas pastorais dos bispos, nas palavras de ordem dos líderes carismáticos e nos exemplos das celebridades o balizamento para agir rapidamente.

Há um século, se uma pessoa fosse tomada pela dúvida, teria à sua disposição livros, doutrinas, manifestos, programas e mestres em que se apegar. Se era católico, poderia orientar-se lendo os livros de Lamennais, a encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, as edificantes vidas exemplares dos santos que melhor o inspirassem. Se era socialista, tinha à disposição os escritos e os exemplos concretos de Owen ou de Saint-Simon. Se era anarquista, poderia servir-se das obras de Proudhon e de Bakunin. Se tinha tendências revolucionárias, podia seguir o programa traçado por Engels e Marx.

Junto com as ideologias, desapareceram os líderes amados como Gandhi, venerados como Pio XII, estadistas como Juscelino Kubitschek, temidos como Stálin: personalidades carismáticas, capazes de oferecer sólidos pontos de referência às gerações passadas. Talvez nenhum dos governos mais recentes, à exceção do chinês, tenha conseguido elaborar e realizar os planos socioeconômicos como os de Stálin, Roosevelt ou Getúlio Vargas. Hoje, refutadas as ideologias, mortos os mestres, perdidos os líderes, a qual modelo, a qual ensinamento, podemos recorrer, nós, desorientados do terceiro milênio?

No campo de batalha da sociedade industrial, entre a metade do século XVIII e a metade do XX, prevaleciam os sujeitos institucionais. Com a intenção de promover uma mudança gradual ou radical ou de defender o *status quo*, havia organizações específicas a que aderir para conduzir a própria batalha: igrejas, partidos, sindicatos, cada um com o seu estatuto, com o seu regulamento, com o seu programa, com o seu chefe, a sua hierarquia. Cada luta coletiva tinha seus objetivos, suas propostas, suas estratégias, suas táticas, suas vanguardas, seus antagonistas, seus aliados. Cada partido, cada sindicato lutava unido e, mesmo quando um subgrupo conseguia alcançar seus objetivos particulares, continuava a lutar junto de todos os outros subgrupos solidários aos companheiros.

Ao contrário, como vimos, na sociedade pós-industrial, os movimentos sociais de base – do Occupy Wall Street americano ao Passe livre brasileiro – estão substituindo as lutas institucionais. Além disso, esses movimentos são imprevisíveis, dinâmicos, reativos, acéfalos, voláteis, capazes de contestar, não de projetar. O papel aglutinador não é representado por uma ideologia unitária,

por um programa comum ou por um líder reconhecido, mas por um mal-estar comum, por um desejo genérico de melhorar as coisas, expressos virtualmente pela internet e fisicamente através das manifestações de rua, provocadas por motivos ocasionais, mas fortemente simbólicos, promovidos por muitos e com muitos participantes. Quando então um movimento alcança seus objetivos ocasionais, ou quando perde confiança na possibilidade de alcançá-los, torna-se latente ou se dissolve.

Já os velhos aparatos partidários ou sindicais estão cada vez mais fracos e contestados; os líderes são funcionários de média estatura cultural, sem carisma; as classes, que todavia persistem, são aprisionadas em uma geleia incolor em que os programas convergem até sobrepostos-se, encorajando, assim, o descompromisso e o absentismo eleitoral. As ideias e os projetos são apreciados não tanto pelo seu conteúdo quanto pela forma com que são expostos. Na política-espetáculo baseada na sedução, um nó malfeito na gravata, uma frase errada ou uma simples gafe podem ferir os consensos mais que uma proposta vã.

No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels constavam que toda a sociedade cindira-se em duas classes – burguesia e proletariado – inexoravelmente inimigas e opostas. Hoje, quem poderia ser tão preciso na classificação das classes sociais? Quantas são as classes na nossa atual sociedade? Qual seria a correspondência entre os partidos e os sindicatos de um lado e as classes de outro? Qual organização política, qual formação sindical se encarrega dos pobres? E ainda, o que é de “direita” e o que é de “esquerda”?

Na Europa, a própria União Europeia e a introdução do euro atenuaram os conceitos de pátria, identidade, fronteira, todos fatores que, por mais limitadores que fossem, ofereciam segurança e orgulho. Por eles, nos séculos passados, os povos estavam dispostos a combater até a morte. Hoje, os jovens arriscam perder o sentido da profissionalização dissipando-a em longas fases de desemprego e, para encontrar um trabalho, são obrigados a mudar de ocupação, país e vida, reciclando inúmeras vezes os próprios usos e costumes. Calcula-se que, no curso da sua vida, um cidadão europeu muda de residência, em média, sete vezes, e o cidadão americano, nove. Assim, junto da positiva ampliação de horizontes e de experiências, cresce a sensação de falta de raízes típica dos sem pátria.

Sem história. Como se não bastasse, afirmou-se a ideia de que não apenas foram definitivamente arquivados as ideologias, as classes e os conflitos de classe, mas que a própria história tenha chegado ao seu fim. A ideia não é nova: já o historiador Marco Veleio Patérculo defendia que Roma representava o cume da história, além do qual não se podia ir. Hegel, ao contrário, coincidia o fim da história com a passagem de Napoleão e das tropas francesas diante de sua janela. Em 1872, o matemático e filósofo Antoine Augustin Cournot, refletindo sobre o caminho das ideias e dos eventos na época moderna, repensou a ideia de “fim da história”. Em uma conferência de 1937, no Collège de Sociologie, Alexandre Kojève defende que o fim da história não coincidira com Napoleão, mas com Stálin.

Mas o conceito de fim da história atingiu o grande público apenas em 1992, com o ensaio *O fim da história e o último homem*, em que Francis Fukuyama defende que o percurso da história da humanidade não é cíclico como pensavam Platão, Aristóteles e Vico, mas linear e envolve todo o planeta em um único destino. Com o progresso científico, com a vitória do capitalismo, com a participação das massas na política, com a igualdade de direitos, com a liberdade individual, com a

ética do trabalho, com as democracias liberais, a história universal atingiu seu auge. A queda do Muro de Berlim e o atentado às Torres Gêmeas são provas disso. Cedo ou tarde, cada uma das histórias nacionais também alcançará este auge e, mesmo que regridam, de qualquer modo a história universal em seu todo cessará de avançar.

Pode-se imaginar o tipo de desorientação derivada deste fim de época: a vida comunitária se desagrega, os contatos interpessoais enfraquecem, junto ao conhecimento propiciado pela informática aumentam a exclusão digital, a distância entre ricos e pobres e a despersonalização. As relações de parentesco e de amizade são reavaliadas, mas a ciência tenta controlar todas as manifestações do espírito humano. Os preceitos de vida e os laços sociais tornam-se perigosamente elásticos; a revolução eugénica permite decidir os genes dos próprios descendentes, ameaçando, assim, a identidade da espécie; poderão surgir conflitos entre os valores do Ocidente e os de outras culturas.

Terminada a história, terminada a modernidade, terminadas as alternativas possíveis, entra-se na pós-história em que o homem, habituado a sempre se deparar com riscos imprevistos, encontra-se deslocado justamente pela inédita falta de riscos: atenuam-se as diferenças entre as sociedades capitalistas e comunistas; desaparece a imprevisibilidade; não é mais possível perder-se, isolar-se, esquecer-se; a humanidade se emancipa da natureza e arrisca destruí-la. Se a história não pode avançar, deixa de guardar surpresas e deixa ao homem apenas a possibilidade de contar com aquilo que já existe, de embaralhar as cartas, de reduzir-se de *artifex* a simples *bricoleur*. Como havia escrito Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*, de 1962: “O *bricoleur* é capaz de realizar várias tarefas diferentes, mas, ao contrário do engenheiro, ele não as subordina à posse de matérias-primas ou ferramentas, concebidas e feitas especificamente para a realização de seu projeto; *o seu universo instrumental é fechado* e, para ele, a regra do jogo consiste em sempre adaptar-se ao equipamento de que dispõe.”

O cowboy e o astronauta. Como já disse alguém, por séculos tivemos uma ideia parcial do nosso planeta, como aquela do *cowboy* que atravessa as campinas; agora temos uma ideia do planeta como um todo, como aquela do astronauta que o contempla do espaço. Em vez de nos tranquilizarmos, essa visão panorâmica nos evidencia disparidades inquietantes e paradoxais.

Da nave espacial, a Terra parece azul porque a superfície é coberta predominantemente por água. Apenas 2% daquela água é doce, mas um americano usa 575 litros dela por dia, sobretudo para regar a grama e lavar o carro; um europeu usa 250 litros; um habitante da África subsaariana usa menos de 19 litros, com as mulheres caminhando uma média de dez quilômetros por dia para transportá-la.

Igualmente estranha é a nossa relação com o alimento. Hoje, as bocas para alimentar aproximam-se de 7 bilhões mas, afortunadamente, os agricultores cultivam produtos equivalentes a 2.800 calorias para cada ser vivo: mais que suficiente, portanto, para assegurar uma nutrição saudável a toda a espécie humana. Contudo, milhões de pessoas continuam a morrer de fome, enquanto, nos países ricos, cada família joga no lixo diariamente boa parte do que armazena na geladeira.

Não menos estranha é a distribuição geográfica dos seres humanos e de suas profissões. Hoje, 26 megalópoles superam os 10 milhões, ocupam 2% da superfície terrestre, mas utilizam 60% da água potável e são responsáveis por 80% de todas as emissões de carbono produzidas pelo homem. Nova York, sozinha, supera o PIB do Brasil. Londres e Paris juntas têm o mesmo PIB de toda a

Índia.

O Ocidente rico, já consciente de não poder crescer ainda mais em detrimento dos países pobres como fez por séculos, está dominado por uma dupla desorientação: de um lado, o fantasma da estagnação econômica, do desemprego e do decrescimento; do outro, a queda de muitos mitos industriais, como a eficiência a todo custo, a competitividade obstinada, a dedicação incondicional ao trabalho. A tudo isso, acrescenta-se a ascensão de novas potências econômicas e de novos mercados mundiais, que desorganiza o sistema empresarial estabelecido, induzindo alguns a recorrer a novos protecionismos, outros a seguir os caminhos mais arriscados das aventuras financeiras corruptas e corruptoras.

“Necessidades fracas” e new realism. Quando se é pobre – como era a Itália logo depois da Segunda Guerra Mundial e como ainda é uma parte considerável do Brasil –, a preocupação do cidadão está voltada para umas poucas “necessidades fortes” que orientam todas as suas ações e monopolizam todas as suas energias. Encontrar um trabalho, comprar uma casa, constituir uma família são “necessidades fortes” que preocupavam os nossos avós e ainda perturbam milhões de pessoas, mas que dão um sentido à vida, ancorando-a a um projeto. Depois, à proporção que uma parte da população consegue satisfazer as suas necessidades essenciais, as exigências imprescindíveis dão lugar às necessidades pós-materialistas. Os filósofos chamaram-nas de “necessidades fracas”. A cultura moderna nascida da fábrica dá lugar à cultura pós-moderna nascida da televisão: um *patchwork* emaranhado de ideias, desejos, objetos, lugares e experiências em que é difícil distinguir a substância da aparência, o conteúdo da embalagem, o autêntico do falso, o meio do fim.

Enquanto os países ricos se iludiam nessa desorientação eufórica, baseada na ilusão de um crescimento infinito, o seu PIB diminuía o ritmo. Esse decrescimento, não programado nem previsto, e que por isso saiu de cena, tornou-se evidente apenas na presença de alguns momentos da verdade, como o desemprego galopante em grande parte dos países da OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico) e a crise financeira deflagrada em 2008, que todos sabem não ser uma crise, mas o início de uma longa e implacável redistribuição mundial da riqueza. Assim, os filósofos abandonaram o “pensamento fraco” para falar de *new realism*: a consideração dos fatos por aquilo que são, referindo-se, em primeiro plano, ao instinto de sobrevivência. Assim, a desorientação eufórica traduziu-se em desorientação depressiva.

Por sua vez, os sociólogos, com Serge Latouche à frente, procuraram entender se, não obstante o decrescimento, ou justamente graças a ele, é possível restabelecer nosso atual não modelo de vida baseado no desperdício suicida, livrando-o de todas as suas estressantes superestruturas e retomando um projeto inspirado na sólida, serena sobriedade essencial. Como já vimos no capítulo dedicado ao modelo pós-industrial, para criar uma “economia da felicidade”, segundo Latouche, seria necessário focar em oito objetivos, correspondentes aos oito “Rs”. *Revalorizar* o altruísmo, a colaboração, o tempo livre, a socialização, a autonomia, a beleza, o comportamento do jardineiro em vez do predador. *Redefinir* em que consistem realmente a riqueza, o luxo, a beleza, a propriedade. *Reestruturar* a produção, o consumo, o tempo, o espaço em função de um decrescimento ponderado. *Relocalizar* as sedes do poder, da produção, do consumo, da vida, de modo a evitar concentrações autoritárias, deslocamentos inúteis e desertificações impostas. *Redistribuir* com equidade o trabalho, a riqueza, o saber e o poder para superar os atuais

desequilíbrios e reduzir a carga de violento conflito que disso resulta. *Relocalizar* a produção, a cultura, a vida de modo a ancorá-la no território natural. *Reduzir* o desperdício, a superprodução, o desperdício exacerbado, recuperando o tempo para os deveres da cidadania, para a produção artística, o lazer, a introspecção, a contemplação, a alegria de viver. *Reciclar* os objetos que se tornaram obsoletos pelos modelos fugazes ou inutilizáveis por falta de sábia manutenção.

Não se trata de nos fingir de pobres assim como no passado nos fingimos de ricos. Trata-se de recuperar uma realista simplicidade depois de ter superado os aspectos vorazes da complexidade. Mas, por ora, ninguém se arrisca nesse vasto programa: os velhos ricos temem a ameaça cada vez mais concreta de um decrescimento que não conseguem conceber; os novos ricos estão excitados por um consumismo desmedido que leva direto à inflação. Para ambos cresce a desorientação provocada por uma economia tão mais fora de controle quanto mais poder os economistas têm para controlá-la.

O renascimento de Vênus. Na esfera sexual, o advento da pílula legitimou o erotismo das mulheres, dissociando-o da função procriadora. Por outro lado, para ter um filho, o homem ainda tem a necessidade de ter uma mulher, enquanto a mulher não tem mais necessidade de ter um marido. Nos Estados Unidos, em apenas dois anos, o número de mães que vivem sozinhas com seus filhos aumentou em 28%.

A sociedade industrial, mais machista que a rural, impedia as mulheres de todas as atividades criativas, de exercer as carreiras políticas e as gerenciais, amarrando-as aos níveis mais baixos das pirâmides sociais, na reprodução, na educação da prole e na assistência familiar. A Igreja encarregava-se de fornecer uma justificativa ideológica a essa limitação.

Na sociedade pós-industrial, a relação vai se invertendo: já em quase todas as faculdades, o número de alunas é, pelo menos, equivalente ao de alunos e frequentemente as mulheres estudam com mais dedicação, conseguindo formar-se em menos tempo e com notas mais altas. Sobretudo nas profissões criativas – da publicidade aos laboratórios científicos, das relações públicas à moda e ao design –, as mulheres estão ocupando cargos de direção e cresce o número de homens subordinados a elas. A reação dos homens é de total perplexidade, que se traduz em refúgio nos velhos estereótipos e exageros na defesa dos privilégios adquiridos.

A liberdade sexual eliminou o tabu da virgindade feminina. As relações pré-matrimoniais, mesmo aos olhos dos católicos praticantes, são rebaixadas a simples pecados veniais. O erotismo, destituído de mistério, carregou-se de neuroses. A homossexualidade, perseguida por séculos como prática desviante ou como patologia infame, finalmente aparece como condição normal ou como opção lícita, com os mesmos direitos em relação à heterossexualidade.

Todavia, o conflito, sobretudo geracional, entre os velhos modos de conceber, viver a sexualidade, e os costumes novos que não encontraram ainda um sereno equilíbrio, constitui uma última causa de desorientação.

Família flexível e religião secularizada. Há apenas meio século, um sociólogo americano, Edward C. Banfield, indicou no “familismo” o traço essencial da cultura latina. Então, paulatinamente a categoria do familismo foi aplicada a todos os países do Mediterrâneo e, pouco a pouco, a todos os países ainda não industrializados. Esse sistema social – segundo o sociólogo norte-americano – é baseado essencialmente na família nuclear, única célula coletiva válida

colocada entre o indivíduo e o Estado. Também nesse caso, a Igreja se encarregou de fornecer o suporte ideológico à ênfase excessiva colocada na família.

À medida que os países se industrializaram, as leis legitimaram tanto o divórcio como o aborto, introduzindo, no sistema familiar, alguns elementos de liberdade e instabilidade. Não foram poucos os filhos traumatizados por isso e que agora, adultos, despejam em seus próprios filhos as consequências do trauma.

A esse motivo de perturbação do velho sistema familiar, outros podem ser acrescentados: os cada vez mais frequentes matrimônios inter-raciais e interculturais, os matrimônios civis entre pessoas do mesmo sexo, os casais não casados, os segundos e terceiros matrimônios, o nascimento de novas figuras para as quais sequer existe um nome. Por exemplo, o que é para uma criança a segunda mulher do avô? Como ela deve ser chamada?

No seu livro *As novas famílias*, a socióloga italiana Anna Laura Zanatta escreveu:

Um único indivíduo pode ter a experiência de viver uma sequência de formas familiares: pode iniciar a sua vida em uma família tradicional; depois, após o divórcio dos pais, pode fazer parte de uma família com apenas um genitor (na maioria das vezes, a mãe), então de uma família recomposta, se a mãe se casa novamente, ganhando novos irmãos e irmãs e uma espécie de pai “social”, embora não reconhecido, sem substituir o pai biológico e legal. Chegando à idade adulta, pode viver temporariamente sozinho, gerando uma família unipessoal; constituir, então, uma convivência (amigar-se) e, a seguir, casar-se, não necessariamente com a mesma pessoa com quem havia convivido; não se pode excluir que depois se divorcia, como fizeram os seus pais, e inicie uma família recomposta, não mais como filha ou filho, mas como cônjuge ou parceiro, talvez experimentando de novo, antes ou depois, um período de solidão ou de convivência. Por fim – em se tratando de uma mulher, com maior probabilidade do que para um homem –, concluirá a sua vida outra vez sozinho, como viúvo ou viúva. A família tende cada vez mais a se transformar de experiência total e permanente em experiência parcial e transitória da vida individual. Além disso, sempre que falamos de casais, pode se tratar também de dois homossexuais.

Já debeladas as doenças infantis, os casados não são mais obrigados a ter muitos filhos para assegurar a descendência. Daí o aumento de famílias com um ou dois filhos no máximo. Esse fenômeno, junto dos divórcios e da conquistada longevidade dos idosos, substitui os velhos núcleos familiares, compostos por muitos tios e poucos avós, por novos núcleos familiares, compostos por poucos tios e muitos avós.

O desaparecimento da família tradicional, fundamento da doutrina católica, contribuiu para a crise da religiosidade tradicional. Para a secularização contribuem as contradições cada vez mais explícitas entre as conquistas da ciência e os dogmas da fé, o confronto cada vez mais acirrado entre as diversas igrejas, a oposição dos fundamentalismos com as suas consequentes guerras cruentas.

Muitos tentam exorcizar essa desorientação permanecendo praticantes mesmo quando deixaram de ser crentes. Outros preenchem o vazio provocado pela perda da fé e dos ritos tradicionais passando para novas religiões sempre mais esotéricas e com práticas religiosas cada vez mais excêntricas.

O patchwork cultural. Durante todo o século XIX, com a passagem da sociedade rural à industrial, as oficinas tornaram-se fábricas, as aldeias tornaram-se cidades e as cidades tornaram-se metrópoles, como já foi dito. O homem fica muito menos desorientado trabalhando em uma oficina familiar e vivendo em uma aldeia do que trabalhando em uma multinacional e vivendo em uma megalópole onde a multidão nos rouba a solidão sem nos dar companhia.

A crise das estruturas logo se traduziria em crise das culturas e das formas. Na primeira metade do século XX, com os grandes cientistas, mudaram os paradigmas das ciências; com os grandes

artistas, mudaram os paradigmas das artes. E então, depois da Segunda Guerra Mundial, quando se estabeleceu uma sociedade pós-industrial completamente inédita, todas as contradições explodiram, provocando a desorientação geral em que a cultura está enredada.

Nesse caso, a confusão é determinada pela coexistência pós-moderna de modelos de vida, profissões, gostos, ideias, usos, formas, costumes, linguagens, todos diferentes e contraditórios. Para a construção desse *patchwork* contribui tanto a convivência, nas mesmas áreas geográficas, de cidadãos imigrados de todas as regiões do mundo, quanto o sistema dos meios de comunicação e a rede, cada vez mais poderosos e personalizados, que provocam uma babel semântica de onde é difícil escapar na ausência de guias seguros.

A tudo isso, acrescenta-se o que o antropólogo Clifford Geertz, do Instituto de Estudos Avançados de Princeton, chamou de *blurred genres*, pelos quais as biografias históricas são publicadas em forma de romance, os ensaios filosóficos se travestem de crítica literária, a historiografia enche-se de estatística, a economia torna-se sociológica, a antropologia torna-se documentário, o documentário torna-se filme. Ao mesmo tempo, os literatos se transformam em especialistas e começam a ocupar cargos de responsabilidade, os revolucionários se transformam em conselheiros políticos como outros tantos incendiários que se tornam bombeiros, os cientistas se tornam bem-sucedidos escritores de best-seller. E além disso, desde que Duchamp, isolando objetos aleatórios e colocando-os em ambientes estranhos a eles, conferiu-lhes, como diz Werner Hofmann, a magia e a dignidade do fetiche; desde que Kazimir Malevič contrapôs ao mundo das imagens um quadrado negro sobre um fundo branco e intitulou-o “quadro”, passou-se a falar também de morte da arte, desviada para uma não arte, morta por essa “coisa absoluta” de Duchamp e por essa “forma absoluta” de Malevič. Citando *Zeitbilder* de Arnold Gehlen, Wolf Lepenies diz que, desse modo, “a pintura perde a temática, a música perde a tonalidade, o romance perde primeiro o herói, depois, a ação. O que resta pode ser definido como arte reflexiva: um jogo de espelhos cada vez mais exasperado que tem como protagonista a subjetividade humana”.

No mundo totalmente modificado, o que mais nos inquieta é o rápido e simultâneo abalo das duas categorias ancestrais – o espaço e o tempo –, desde sempre tidas como imutáveis. A sociedade pós-industrial está fundada no movimento e na inércia, na rapidez e na lentidão, no distanciamento e na união de pessoas, mercadorias e informações provenientes dos mais diferentes lugares. Os botões de nosso paletó incorporam e reúnem tecnologias e conhecimentos de inúmeros países; até no frango que comemos há mais informação do que carne. E este divórcio entre cultura e natureza, esse “fazer por si mesmo” do homem, nos inebria e nos assusta.

O modelo que falta

O cacarejo das galinhas. Auguste Comte atribuiu à sociologia a tarefa de “ver para prever, prever para prevenir”, mas a sociologia tem, em grande parte, se furtado dessa atribuição. Sem ver, prever e prevenir, não podia contribuir para a construção de um modelo de vida pós-industrial. Nessa latência, foi acompanhada por um vasto e variado grupo de intelectuais, e o vazio logo foi ocupado por economistas e jornalistas.

Como já recordei, no longo curso de sua história, os homens inventaram poucos modelos de vida, quase sempre determinados pelo confronto entre natureza e cultura, antes mesmo do confronto entre os povos. O papel dos líderes na formação dos modelos é muito diversificado. Gandhi e Garibaldi,

por exemplo: ambos libertaram e unificaram seus respectivos países, mas também criaram um modelo de vida.

Com critérios talvez viciados pelo meu inevitável eurocentrismo, escolhi quinze desses modelos, cada um dos quais tendo marcado uma etapa importante da história humana, e indicando, circunstancialmente, novos objetivos e novos itinerários. Em cada modelo, descobrem-se invenções salvadoras e crueldades aberrantes: ambas pedagógicas para quem deseja se dispor à obra colossal, mas inevitável, de construir o modelo que nos falta, adaptado aos nossos tempos e às nossas necessidades, finalmente capaz de nos orientar em um futuro que continuamos a esperar, mas que talvez já esteja entre nós.

É possível fazer confluir em apenas um modelo de vida todos os méritos dos quinze modelos analisados, evitando seus defeitos? Vimos, por exemplo, que o modelo capitalista consegue produzir mais riqueza que todos os outros, mas que impõe o primado da economia sobre a política, apostando na certeza do crescimento infinito e no direito dos países mais fortes de colonizar os mais fracos, se não pelas armas, com mercadorias e com a cultura. É um modelo baseado na competitividade, na concorrência, no consumismo, na produtividade e na eficiência. Frequentemente, acentua as desigualdades, mas igualmente as amortiza, recorrendo ao *welfare*. O expoente do modelo capitalista são os Estados Unidos, com altos níveis de riqueza, com o exército mais poderoso, os bancos mais ambiciosos, os laboratórios de pesquisa mais criativos, as universidades mais avançadas, a língua mais difundida no mundo, o culto mais praticado da eficiência e do empreendedorismo.

A esse modelo americano, que inclui eleições livres e liberdade de imprensa, contrapõe-se cada vez menos drasticamente o modelo chinês, que não admite eleições livres, nem liberdade de imprensa, e que, ao contrário, viola frequentemente o direito internacional e os direitos civis, que acentua progressivamente a sua política de poder, que tende a ter tudo sob controle, mas que, diferentemente dos maiores países capitalistas, está crescendo economicamente a taxas altíssimas e conseguindo distribuir bem tanto a riqueza como o saber.

Na Índia, ao contrário, muito pouco é mantido sob controle, as distâncias socioeconômicas entre as castas permanecem enormes, o capitalismo se afirma em formas selvagens, as etnias entram frequentemente em conflito entre si, assim como as religiões, mas crescem o lucro e a urbanização, a modernização da tecnologia se afirma no mesmo ritmo da profissionalização científica e gerencial, a cultura em geral permanece profundamente enraizada em um humanismo espiritual.

Existem também diferenças gritantes entre os povos muçulmanos e os europeus de cultura latina. Nos muitos países muçulmanos está presente como único denominador comum, assim como a religião, a relação direta com Deus, a aspiração à igualdade (*musavat*); o senso de misericórdia, a sensibilidade, a ternura, a solidariedade (*rahma*); o primado da comunidade e do grupo sobre o ganho pessoal; a generosidade, o senso de justiça e de equidade; a negação da competitividade; a coesão social; a condução ético-moral da vida e o espírito igualitário. Mas há também a propensão ao fundamentalismo, a subordinação imposta à mulher em relação ao homem, o infortúnio do terrorismo.

A Europa mediterrânea, ao contrário, é prevalentemente católica, os regimes são democráticos, a classe média é numerosa, a gama de línguas, usos e costumes é vastíssima, o individualismo prevalece sobre os interesses da comunidade, a *gender diversity* é cada vez mais atenuada. Também os países da Europa continental são democráticos, com pluralidade de línguas, usos e

costumes. Prevalece o protestantismo, a classe média é numerosa, o *welfare* é aplicado sob formas muito avançadas, domina o espírito do capitalismo e os padrões econômicos são os mais ricos do mundo.

Entre os quinze modelos que escolhi, inclui-se o Brasil porque antecipa situações que a sociedade industrial tende a globalizar. Em todos os países do mundo, por exemplo, ocorre a mistura de raças que o Brasil experimentou com a mestiçagem no fim do século XVI. Afortunadamente, cresce o número de países que vivem em paz com as nações com as quais fazem fronteiras, e também nisso o Brasil representa um exemplo eloquente. O modelo de vida brasileiro, apesar de assolado pela violência, pela escandalosa desigualdade entre ricos e pobres, pela corrupção, pela carência de infraestrutura, pelo analfabetismo, cultiva uma concepção poética, alegre, sensual e solidária da vida, uma propensão à amizade e à solidariedade, um comportamento aberto à cordialidade.

Ao avaliar países, não é habitual comparar seus modelos de vida considerados no todo, mas sim seu PIB, seus exércitos e despesas militares, seu respectivo mercado de trabalho, a balança de pagamentos, a geografia, o número de habitantes. A comparação dos modelos em seu conjunto é um fato jornalístico, e as comparações científicas, quando são feitas, limitam-se a aspectos particulares, como a condição da mulher, a criminalidade, a droga, o consumo. O que constitui sempre um ponto de referência é a riqueza, e o país vencedor termina por ser os Estados Unidos. Mas nós sabemos que não é sempre a riqueza que garante a felicidade, embora a dissimule muito bem. Como diria Engels, “O cacarejo das galinhas não tem relação direta com a grandeza dos ovos”, e a qualidade da vida no pequeno e indefeso Butão poderia nos surpreender mais que aquela verificável em países muito maiores e mais poderosos.

Se hoje mesmo, nos países ricos, acabasse o desemprego, a dívida pública fosse zerada, as empresas obtivessem todos os empréstimos, as moedas desvalorizadas se revalorizassem, ainda assim as populações continuariam desorientadas. O vento favorável não lhes facilitaria alcançar a meta pelo simples fato de que não têm uma meta.

Classe estéril e consciência tranquila. Talvez coubesse aos intelectuais dar um sentido à vida e um modelo à sociedade pós-industrial. Talvez os intelectuais da corrente humanística – filósofos, sociólogos, psicólogos, literatos, artistas – devessem ter prestado mais atenção aos sintomas da inquietação, devessem ter prevenido os movimentos do homem pós-moderno fornecendo-lhe antecipadamente os mapas para se aventurar na mudança. Mas essa “classe faladora” como a chamava Donoso Cortés, esse “*systeme agissant a rebours*”, como o definia Diderot, essa espécie melancólica que, segundo Paul Valéry, “se lamenta, logo existe”, estava comprometida em construir a própria sorte e a refugiar-se na utopia; sofria pelo mundo, mas não se preocupava em imaginar um mundo melhor. Esse desencanto e esse descompromisso condenaram a *intelligentsia* humanista à esterilidade orientativa e à subordinação em relação à *intelligentsia* científica, porque “os cientistas não se desesperam pelo mundo, mas se esforçam para explicá-lo, não pensam utopicamente, mas elaboram previsões; o seu agir não é caracterizado nem pelo desespero nem pela esperança, mas pela objetividade e por ter uma consciência tranquila”, como escreve Wolf Lepenies em *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa* [Ascensão e declínio dos intelectuais na Europa] (1992). Assim, no contexto intelectual, enquanto a classe lamentosa tardava na melancolia nostálgica, a classe da consciência tranquila revolucionava o mundo.

Talvez a única exceção em que a *intelligentsia* literária assumiu mais relevância política do que a *intelligentsia* científica seja encontrada nos intelectuais da Europa central como Václav Havel, György Konrád, Milan Kundera, Czesław Miłosz, Bronisław Geremek, a quem se acrescentam filósofos, musicistas do jazz, estudantes, que justamente a cultura dotou de toda a força necessária para lutar corajosamente por um mundo melhor. “O seu comportamento espiritual”, nota Lepenies, “é mais apto à ironia que ao *pathos* e grande é a fé depositada no poder das ideias e na eficácia da literatura. A utopia, então, não é tanto uma fuga da realidade, mas, sim, a tentativa de evocar com a escrita uma realidade melhor, graças à força do pensamento e da palavra”. Enquanto no resto do mundo a maioria dos outros intelectuais estava empenhada em reunir e costurar as convergências entre ricos e pobres, entre direita e esquerda, entre bem e mal, entre belo e feio, “os intelectuais da Europa central e oriental foram os instigadores de uma cultura do conflito que, com o deflagrar das revoluções pacíficas dos últimos anos, contribuiu enormemente para alargar o espaço de liberdade na Europa”.

Muitos por muitos. Mas talvez na sociedade industrial não seja justo encarregar apenas os intelectuais da responsabilidade de elaborar um modelo de vida adequado aos novos tempos. Durante setenta séculos da sociedade rural, no Ocidente a cultura foi produzida por poucos e destinada a poucos. Depois, durante os dois séculos da sociedade industrial, a cultura foi produzida por poucos mas destinada a muitos através da mídia; da mesma forma, as grandes mudanças foram pensadas pelas vanguardas políticas, científicas e depois envolveram as massas através da educação, da manipulação ou da imposição. Hoje, a cultura é produzida por muitos e fruída por muitos; assim como as mudanças frequentemente emergem da massa e vivem com a massa. A melhor metáfora dessa novidade radical é oferecida pela Wikipédia. Quem a escreve? Quem a lê? Todos indistintamente podem fazer as duas coisas.

Em qualquer lugar florescem exemplos excelentes de cultura produzida por muitos e destinada a muitos. Pensemos, na América Latina, no Projeto Axé, criado em Salvador, na Bahia, por Cesare de Florio La Rocca, onde os meninos de rua oferecem a todos as suas surpreendentes criações de moda, gravura, dança, capoeira e música. Pensemos na escola de dança Bolshoi Brasil, criada no Estado de Santa Catarina pelo governador Luiz Henrique da Silveira, em que os espetáculos de dança produzidos por oitocentos jovens bailarinos são oferecidos a toda a população. Pensemos no sistema de escolas públicas criado pelo prefeito Paulo Mac Donald Ghisi do lado das favelas de Foz do Iguaçu, onde estudam mais de 30 mil crianças pobres que levam para suas casas as suas conquistas culturais. Pensemos na revolução urbanística iniciada por Jaime Lerner em Curitiba ou a gastronômica, que partiu do Piemonte, graças a Carlo Petrini e seu Slow Food. E se pensarmos no imponente sistema de escolas de música criado em Caracas por José Antônio Abreu, que hoje educa 350 mil jovens da Venezuela em música sinfônica e quase 1 milhão no mundo. Organizados em núcleos, cada um dos quais compreende orquestras sinfônicas, conjuntos camarísticos e coros, esses jovens musicistas oferecem concertos tanto nos grandes auditórios de todo o mundo, quanto para a população pobre das aldeias e das favelas.

Abreu diz: “O que é uma orquestra? É uma comunidade que tem como característica principal e exclusiva constituir-se com o objetivo essencial de unir pessoas dentro dela mesma. Logo, quem faz parte de uma orquestra, começa a viver a filosofia do grupo que se reconhece como interdependente, onde cada um é responsável por todos e todos são responsáveis por cada um.

Reunir-se para quê? Para gerar beleza.” Assim, cada jovem musicista aprende com a prática orquestral que, além do caos, da violência, do individualismo do ambiente de origem, existe também a possibilidade de viver de modo belo e colaborativo.

A miséria gera desagregação, e a fome tem como consequência a destruição da espiritualidade, ou seja, a parte mais íntima e sublime de nossa natureza. O sistema Abreu demonstrou que a educação estética, a participação em uma orquestra ou em um coro oferece um antídoto inesperado e prodigioso para a anomia. “Qualquer um que ao tocar gere beleza e harmonia musical começa a conhecer dentro de si aquilo que é a harmonia essencial: a harmonia humana... A arte foi inicialmente uma coisa das minorias para as minorias; depois, das minorias para as majorias; nós agora estamos iniciando uma nova era, em que a arte é uma atividade da maioria para a maioria.”

A seu modo, até os grandes movimentos de protesto contribuem em coro para a formação do novo modelo. Os jovens chineses em Tiananmen, os egípcios em Tahrir, os americanos em Wall Street, os turcos em Taksim, os brasileiros nas ruas de São Paulo, Rio e Belo Horizonte foram promotores e atores de agregações iniciadas na internet e prosseguidas nas ruas, sem projetos, unidas apenas por uma genérica negação da corrupção, do autoritarismo, do crescimento insensato, das instituições tanto onívoras quanto arrogantes e incompetentes. O próprio fato de que, em todos esses casos internacionais, geograficamente distantes milhares de milhas um do outro, as instituições e a classe dominante tenham sido igualmente pegas de surpresa demonstra a comum incapacidade de entender o presente e, em maior razão, a de projetar o futuro. Cada um desses movimentos, como todos os movimentos pós-industriais nutridos pelas redes sociais, antes ou depois, entra em uma fase de latência, mas permanece vivo na internet, no imaginário coletivo, pronto para voltar às ruas toda vez que se deflagra uma ocasião, assumindo formas inesperadas.

Entre todos os países do mundo, talvez o mais preparado para essas formas de conflito pós-industrial – que já substituem os sindicatos e os partidos políticos evaporados juntamente com a sociedade industrial em que nasceram – seja o Brasil, que nos cinco séculos da sua história europeizada, exilou os seus dois imperadores, substituiu a monarquia pela república, levou ao poder ditadores e os destituiu, sempre recorrendo a grandes movimentos de rua, sem degenerar em guerra civil.

Partir das certezas. A minha tese é que a nossa desorientação deriva da carência de um modelo universal, compartilhado, aderente à sociedade pós-industrial, que permita traçar as coordenadas de nosso presente e decidir com lucidez as rotas e os destinos de nosso futuro. O não-modelo enfraquece os laços sociais e a tenacidade em buscar os objetivos, faz prevalecer o narcisismo, torna os confrontos entre *opinion leaders* inócuos, debilita o caráter e torna o estilo descuidado.

Como vimos, nem todos reagem do mesmo modo: as personalidades fortes e criativas que dei como exemplos encontram estímulo para achar novas ideias e experimentar novos equilíbrios, fomentando a verdade e a beleza na coletividade; porém, todos os outros perdem a fé e se condenam a uma estéril depressão.

Para sair do impasse, é necessário partir das certezas tranquilizadoras, que contudo não existem. A cada ano, o produto interno bruto mundial cresce, em média, 4%; a vida humana nunca foi tão longa como agora; nunca 7 bilhões tinham habitado o planeta até então; nunca produzíamos tantos bens e tantos serviços com tão pouca fadiga física e mental; nunca as minorias foram tão respeitadas; nunca tantos cidadãos foram inseridos na gestão democrática da coisa pública; nunca

antes fomos tão capazes de debelar a dor física; nunca a Europa, a China, a América Latina, o Japão, o Canadá, a Austrália tinham gozado de uma paz tão longa.

É verdade que nunca antes o sistema social fora tão mutável e complexo, mas é também verdade que nunca antes tivéramos à nossa disposição instrumentos tão poderosos para prever a mudança e dominar a complexidade. O movimento, todavia, pertence à nossa natureza, faz parte do nosso patrimônio genético: do nascimento à morte, nosso corpo se movimenta, mesmo de noite; a nossa mente sonha, mesmo de dia.

Além dessas inegáveis certezas, a ideia de orientação pode nos vir da cultura da inteligência e da alegria da beleza: duas coordenadas que o mundo clássico – de Sócrates a Sêneca – cultivou com toda a sua prodigiosa criatividade e ainda hoje pode sugerir itinerários felizes a quem se aventura pela pós-modernidade.

Essas coordenadas nos ajudam a colocar cada coisa em seu respectivo lugar na escala dos valores, sem cair nas armadilhas da manipulação que induz a superestimar o fútil e a menosprezar o essencial. Permitem-nos moderar as necessidades quantitativas, eternamente insatisfeitas, para concentrar a nossa tensão sobre as necessidades qualitativas.

A força boa da mudança. Por fim, a cultura da inteligência e a contemplação da beleza podem nos desvelar, atrás de cada motivo de medo, também uma ocasião de esperança.

A bomba demográfica pode ser desarmada por um controle atento dos nascimentos; as ondas migratórias podem ser reduzidas pelo desenvolvimento local das zonas de partida e, ao mesmo tempo, podem compensar o declínio demográfico e cultural das zonas de chegada; as tecnologias que chegam e provocam desemprego quando são introduzidas sem critério podem assegurar bem-estar e tempo livre se introduzidas com inteligência preventiva; a ciência pode aplacar as doenças e afastar a morte com novos fármacos e novos métodos; a progressiva redução do horário de trabalho, o teletrabalho, os recursos sociológicos e psicológicos podem diminuir o estresse das organizações; a participação pode reduzir o autoritarismo; a internet pode abrir brechas nos monopólios da comunicação e reduzir tanto o distanciamento quanto o isolamento; os movimentos ambientalistas podem manter viva a consciência ecológica, os anticonsumistas podem alertar contra o desperdício; a globalização, realizada de formas capazes de evitar a standardização cultural e a colonização econômica, pode melhorar a qualidade de vida também no Terceiro Mundo e pode tornar conhecidas as identidades locais, valorizando-as; os novos instrumentos disponíveis para garantir a transparência podem fornecer um obstáculo à violência e à corrupção.

Para ativar essa força boa da mudança, para construir com ela a bússola orientadora, é necessário armar-se de uma utopia positiva, feita de fantasia e concretude, de emoção e de regra. É necessário convencer-se de que o nosso não é o melhor mundo possível, mas é, todavia, o melhor dos mundos existentes até agora.

Cidadanias múltiplas. Segundo Fritjof Capra, e eu concordo plenamente, “aquilo de que necessitamos é um novo paradigma, uma nova visão da realidade; uma mudança fundamental dos nossos pensamentos, percepções e valores”.

A globalização da ciência e da economia requer um modelo único de vida, mestiço e universal, no qual, porém, possam conviver livremente, como que dentro de uma moldura que as embeleze, todas as culturas que merecem ser salvas ou experimentadas: um panteão como aquele contemplado

por Adriano, onde possam conviver todos os povos da terra e todos os deuses do céu. O primeiro modelo mestiço e global da história da humanidade.

Tal modelo, capaz de permitir uma forte personalização e, ao mesmo tempo, uma forte integração, deve ter sempre presente os custos sociais, a curto, médio e longo prazo, de toda decisão econômica e deve ser sempre capaz de conceder múltiplas cidadanias.

Em 1950, Thomas Humphrey Marshall defendeu que a história da cidadania passou por três fases: no século XVIII, assegurou os direitos civis (propriedade, garantia da privacidade, posse de armas, liberdade de expressão, de fé, de imprensa etc.); no século XIX, os direitos políticos (extensão às mulheres e aos pobres das garantias antes reservadas ao homem branco, dotado de propriedade); no século XX, os direitos sociais (saúde, instrução, aposentadoria).

O que deve acrescentar o nosso modelo pós-industrial? No ensaio *Beyond Societies: Mobilities for Twenty-First Century* [Para além das sociedades – mobilidades para o século XXI], John Urry, sociólogo inglês da Universidade de Lancaster, identifica novos tipos de cidadania correspondentes a outros tantos direitos humanos universais: a cidadania cultural (pela qual cada cultura tem o direito de preservar a própria identidade), a da imigração (pela qual cada minoria pode deslocar-se para outras sociedades com as mesmas garantias, os mesmos direitos e os mesmos deveres dos nativos), a ecológica (isto é, o direito de viver em harmonia com o planeta, gozando os frutos da natureza), a cosmopolita (o direito de relacionar-se sem entraves burocráticos com outras sociedades, culturas, pessoas), a do consumo (o direito de acessar livremente bens, serviços e informações em todo o mundo), a motora (o direito de transitar com respeito por territórios e culturas).

Como minas de ouro. Já em 1949, segundo Leslie White (*O conceito de cultura*), o futuro prometia para toda a humanidade “os mais altos níveis de integração... maiores concentrações de poder e de controle político... uma única organização política, que compreenderá todo o planeta e toda a raça humana”. Dez anos depois, na introdução de *The Institutions of Advanced Societies* [As instituições das sociedades avançadas], Arnold Ross escrevia:

Nos últimos quatro séculos, tem se desenvolvido uma cultura mundial que diz respeito a todas as sociedades em desenvolvimento avançado... A origem e a essência dessa cultura comum são o comércio internacional e a industrialização e suas consequências diretas, como a urbanização, a especialização, a secularização, a possibilidade de mobilidade social, a difusão da instrução e a melhora do nível material de vida.

Mas, para dar à sociedade pós-industrial o modelo universal e mestiço de que necessita, é necessário cruzar diversos pontos de vista. Nas ciências sociais vale, em maior proporção, o critério que Robert Oppenheimer recomendava para a física: “Levar em consideração mais de uma perspectiva, e utilizar todas completamente, de modo a descobrir tudo o que é possível descobrir.” Neste livro, eu quis oferecer quinze perspectivas, quinze modelos diversos, construídos por milhares de seres humanos ao longo de séculos de reflexão e de experimentação. Mas não basta reconhecer a coexistência e a utilidade de muitos modelos parciais e às vezes conflitantes, é necessária a disponibilidade para levá-los em consideração, explorá-los e compará-los com igual atenção para deles extrair indicações úteis à construção do modelo que falta. O fato de estarmos habituados a agir conforme um não modelo torna ainda mais difícil elaborar o modelo correto.

Alex Inkeles comparou os modelos sociológicos às minas de ouro: cada um deles teve o seu momento mágico, seu tempo e seu lugar de triunfo. Alguns caçadores de ouro se obstinam a escavar

mesmo quando a mina está visivelmente esgotada, enquanto outros preferem se aventurar na exploração de novas minas antes que se esgotem as anteriores. Igualmente estéreis são o perigoso frenesi do novo e a teimosa insistência no velho. Falando dos italianos, Leo Longanesi dizia que “se casam com uma ideia e logo a deixam com a desculpa de que não produziu filhos”. Igualmente insensata é a excessiva fidelidade a um modelo obsoleto, que se transforma, assim, em antolho ideológico, capaz de impedir a percepção oportuna das mudanças sociais. Mais insensata ainda é a insistência em um não-modelo como o nosso, inadequado e confuso. Em *Social Change with Respect to Culture and Original Nature* [Mudança social com respeito à cultura e à natureza original] (1950), William F. Ogburn demonstrou a lei do *cultural gap* segundo a qual o nosso modo de pensar tende a evoluir mais lentamente que o nosso mundo material. Logo, é fácil ceder à tentação de recorrer aos velhos modelos para compreender e administrar as novas realidades, com resultados estéreis e deprimentes. Não tendo elaborado bem um modelo coerente para a nova sociedade pós-industrial, nós nos iludimos de poder viver ainda segundo o velho modelo industrial, arcando assim com todas as tristes consequências do *cultural gap*.

A fertilidade de Kakânia. Com a mesma fresca esperança que animou o Século das Luzes, podemos elaborar um novo pacto social entre homens e mulheres, jovens e anciãos, empregados e desempregados, para redistribuir equanimemente a riqueza, o trabalho, o poder, o saber, as oportunidades e as tutelas. Um modelo de alcance internacional e não apenas local, de ordem cultural e não apenas econômica, capaz de resolver a atual luta de classe conduzida pelos ricos contra os pobres.

A riqueza, sobretudo se mal produzida e mal distribuída, em vez de criar a sensação de bem-estar em quem a possui, provoca rancor e ressentimento nos pobres, exatamente como ocorreu por anos na África do Sul, onde a exígua minoria branca guetizou a esmagadora maioria negra.

Como já escrevi em um artigo de 1995, a sociedade industrial foi marcada pela luta de classe dos pobres contra os ricos; a sociedade pós-industrial é marcada pela guerra dos ricos contra os pobres: uma espécie de “síndrome de Joanesburgo” segundo a qual 1 bilhão de ricos têm sempre medo de 6 bilhões de pobres e deles se defendem atacando-os, reduzindo as ajudas humanitárias, piorando a qualidade de educação, dificultando os fluxos migratórios.

Só em poucos casos essa guerra torna-se cruenta; em geral são usadas táticas mais sofisticadas, de manipulação, sob medida para cada faixa social e racial adversária a ser debilitada.

A pressão exercida contra os pobres semianalfabetos tende a reduzir o subproletariado a um dócil exército industrial de reserva, e o Terceiro Mundo a uma imensa feira para onde é escoada toda a mercadoria descartada pelo Primeiro Mundo. A pressão exercida contra o proletariado e contra a pequena burguesia escolarizada do Primeiro Mundo tende a manipular essas massas semifavorecidas a fim de transformar cada um de seus membros em executores especializados, motivados e obedientes no trabalho, em consumidores vorazes, aculturados e volúveis no tempo livre, mas também em cidadãos amedrontados pela insegurança física e ocupacional. Sozinhos, os NEET já representam um bem-nutrido pelotão obrigado a escolher entre violência e depressão.

Alguns milhões de criativos bastarão para produzir todas as ideias necessárias a fim de sustentar o ritmo do progresso. Essa elite restrita, auxiliada por outros poucos milhões de colaboradores de alto nível, servida por uma tecnologia onipotente, se apropriará de todo o poder econômico e político, podendo contar tranquilamente com a obediência das massas executoras tão mais indefesas

quanto mais escolarizadas e mais expostas à mídia. Já é possível ver os prenúncios disso, sobretudo nas empresas onde os “pobres” uma vez eram os operários rebeldes e agora são os empregados, os gerentes e até mesmo os executivos, totalmente resignados.

Esse problema é tão insolúvel quanto o do declínio das ideologias laicas de tipo solidário, substituídas por visões egoístas baseadas na competitividade individual e global. Aos proletários explorados do século XIX, Marx não propunha (senão em último caso, como fase revolucionária provisória e instrumental) derrubar os exploradores e colocar-se em seu lugar: propunha, ao contrário, assumir a tarefa da libertação universal; propunha construir uma sociedade nova, sem exploradores e explorados. Aos concorrentes do ano 2000, o neoliberalismo não propõe construir uma sociedade nova, mais justa e mais feliz: propõe derrotar os adversários sem piedade e apropriar-se da sua fatia de mercado; propõe construir o progresso desinteressando-se pelas suas vítimas.

Isso implica a formação de um imenso potencial subversivo, um barril de pólvora humano nutrido de inveja social, rancor e vingança. Pode ser, como defendia Walter Benjamin, que “apenas por mérito dos desesperados nos é dada uma esperança”. Por ora, esse potencial encontra ouvidos e apoio apenas na Igreja católica, propensa a orientá-los com os pacíficos propósitos de perdão e de caridade. Se, todavia, esse freio se tornasse insuficiente, o conflito acabaria em luta cruenta e em sucessivas tentativas de um novo sistema social que, exatamente porque nascido da violência, estaria fadado a se transformar em uma nova falência histórica para todos.

Os quinze modelos examinados neste livro oferecem numerosos *inputs* para iniciar a construção do modelo que falta. Bastaria retornar a Viena entre os séculos XIX e XX e reviver o clima cultural daquele grande incubador de modernidade para obter sugestões fecundas. Graças a *O homem sem qualidades* de Robert Musil (1880-1942) sabemos como Viena, em plena sociedade industrial, conseguia praticar um ócio criativo deliciosamente pós-industrial, contrapondo-se à já então frenética cidade superamericana.

Na Kakânia – é assim que o autor apelida Viena – havia dinamismo, mas não demais (...) Naturalmente, também corriam automóveis nessas estradas; mas não muitos; também ali se preparavam para conquistar os ares, mas não com muita ênfase. (...) Apreciava-se o luxo, mas nem de longe tão sofisticado como o dos franceses. Praticavam-se esportes; mas não com a loucura dos anglo-saxões. Gastavam-se imensas somas com o exército; mas só o suficiente para continuar sendo a penúltima das grandes potências (...) E na Kakânia só se tomava um gênio por patife, nunca se tomava um patife por gênio, como acontecia em outras partes.

É nessa Kakânia serena que “a arte coloca em desordem a vida e os poetas da humanidade restabelecem o caos a cada vez”, como disse Karl Kraus.

A águia e o peru. Um querido amigo brasileiro me contou duas histórias de animais que talvez não sejam verdadeiras, mas que, de qualquer forma, nos são pertinentes. Parece que, se é desenhado, com giz, um círculo no chão em volta de um peru, o animal permanece psicologicamente prisioneiro nesse círculo e não é capaz de sair dessa prisão imaginária.

A segunda história é a da águia, o mais longo dos voadores, que pode viver até 70 anos, contanto que, perto dos 40 anos, seja capaz de tomar uma decisão crucial. Nessa idade, o seu bico e as suas garras estão tão danificadas que se torna impossível capturar as presas. Por sua vez, as suas asas estão tão pesadas por causa das penas velhas, que não lhe permitem levantar voo. Neste momento, a águia tem duas alternativas: ou se conforma com a morte iminente, ou enfrenta um

doloroso processo de renovação que dura cerca de 150 dias. Esse processo consiste em retirar-se, no alto de uma montanha, e bater o bico contra um obstáculo até destruí-lo totalmente. Quando finalmente se formar um novo bico, com ele será possível agredir as unhas das suas garras até destruí-las. Quando finalmente nascerem também as novas unhas, com elas poderá libertar-se das velhas penas. E assim, depois de cinco meses, estará finalmente pronta para realizar um novo voo, que lhe permitirá viver mais trinta anos.

Como o peru, somos prisioneiros de um não modelo. Como a águia, estamos diante de uma encruzilhada: renovarmo-nos ou sucumbirmos. Creio que foi Borges quem disse: “Quando chegar a uma encruzilhada, escolha!”

Termina aqui essa longa introdução a um livro que deveria propor um novo modelo de vida para a nossa sociedade desorientada. Um livro imprescindível, mas que não pode ser escrito por uma única pessoa e, talvez, sequer por um grupo interdisciplinar de novos iluministas. Graças à rede, deverá ser escrito por todos e para todos.

Isso é o que deixarei a vocês

Para quem vier a contribuir em uma empreitada como essa, poderá ser estimulante reler o famoso poema “Testamento”, do poeta grego Kriton Athanasoulis. Encontra-se na coletânea *Due uomini dentro di me* [Dois homens dentro de mim], publicada na Itália em 1957, justamente quando a sociedade industrial findava e a pós-industrial dava seus primeiros passos.

Não quero que sejas a isca do mundo.

Te deixo o sol que meu pai deixou
para mim. As estrelas brilharão iguais,
e iguais te guiarão pelas noites de doce sono,
o mar te inundará de sonhos.

Te deixo o meu sorriso amargo: usa-o,
mas não me trai. O mundo está pobre
hoje. Tanto se ensanguentou este mundo,
e continuou pobre. Enriquece tu,
ganhando o amor do mundo.

Te deixo a minha luta incompleta
e a arma com o cano ainda quente.

Não a pendure na parede. Dela o mundo necessita.

Te deixo a minha coragem. Tanto sofrimento
vencido nas batalhas do meu tempo.

E lembra-te. Esta ordem te deixo.

Recordar quer dizer não morrer.

Nunca diga que fui indigno,
pois desespero me levou adiante
e fiquei para trás, aquém da trincheira
Gritei, gritei mil e mil vezes não,
mas soprava um grande vento, e chuva, e granizo

sepultaram a minha voz.
Te deixo a minha história escrita à mão,
a partir de alguma esperança. Cabe a ti terminá-la.
Te deixo os simulacros dos heróis
de mãos atadas, rapazes que não chegaram a tempo
de assumir a austera forma de homem,
mães vestidas de negro, criancinhas violentadas.
Te deixo a memória de Belsen e de Auschwitz.
Sê rápido em tornar-te adulto. Nutre bem
o teu coração gracioso com a carne
da paz do mundo, menino, menino.
Aprende que milhões de irmãos inocentes
desapareceram subitamente nas neves geladas
em uma vala comum e desprezada.
Chamam-se inimigos: pois sim! Os inimigos do ódio.
Te deixo o endereço da vala
para que tu leias a epígrafe.
Te deixo acampamentos
de uma cidade com muitos prisioneiros:
dizem sempre sim, mas dentro deles murmura
o prisioneiro, não o homem livre.
Também eu sou daqueles que dizem, da boca pra fora,
o sim da necessidade, mas nutro, dentro de mim, o não.
Assim foi meu tempo. Lança um olhar doce
ao nosso crepúsculo amargo.
O pão fez-se pedra, a água, lama,
A verdade, um pássaro que não canta.
É isso que te deixo. Eu conquistei a coragem
de ser feroz. Esforça-te para viver.
Salta o fosso sozinho e sê livre.
Aguardo pelas novas. É isso que te deixo.

Nota explicativa e agradecimentos

Este livro leva adiante uma reflexão que começou alguns anos atrás com o volume A emoção e a regra (José Olympio, 1997) e continuou com Sociedade pós-industrial (Editora Senac, 1999), Desenvolvimento sem trabalho (Editora Esfera, 1999), O futuro do trabalho (José Olympio, 2000), O ócio criativo (Sextante, 2000) e Criatividade e grupos criativos (Sextante, 2005).

A pesquisa e o aprofundamento acerca dos temas “trabalho”, “sociedade” e “criatividade” foram a constante de toda a minha atividade científica, do meu ensino universitário e de todas as minhas conferências ao redor do mundo. Além de serem relatadas nos livros, as várias etapas desta minha pesquisa ficam patentes nos artigos que apareceram em diversas revistas italianas, entre as quais Sociologia del lavoro, Sociologia dell’organizzazione, Telèma, Micromega e Panorama.

Como é fácil perceber, para levar adiante esta reflexão com este volume tive várias vezes que lembrar conceitos e trechos contidos nos livros e nas revistas anteriores.

A ideia deste livro nasceu durante um seminário organizado e sediado na Fazenda Sertãozinho por Roberto Irineu Marinho e Karin, a quem agradeço com carinho. Agradeço também aos amigos que leram amavelmente o texto de alguns capítulos sugerindo correções fundamentais: Iara Bartira Carmignotto, Massimo Canevacci, Elisabetta Fabiani, Hubert Jaoui, Cinzia Leone, Marco Antonio de Rezende, Moni Ovadia, Milton Seligman, Mario Unnia, Giuseppe Varchetta. Um agradecimento especial a Roberto d’Ávila: uma boa parte do livro foi escrita em sua morada em Ipanema, aproveitando sua cordial hospitalidade. Para a minha mulher Susi, não tenho palavras.

Muita gratidão para Ricardo Amaral, que se encarregou da relação amistosa com a editora brasileira, para Martha Ribas, diretora da Casa da Palavra, para Fernanda Cardoso que cuidou da edição do volume, para Beatriz Sarlo que revisou o texto com sapiente atenção, para Marcelo Costa Sievers, que traduziu o texto para o português, e para Daniela Versiani, que preparou o original.

Bibliografia

A Franco Maria Ricci, que, ao perguntar a Borges qual era o maior labirinto do mundo, este respondeu : “O deserto.” Dado o tema deste livro, e a audácia com que foi escrito, pode-se dizer igualmente que sua bibliografia coincide com todas as obras de todos os tempos. Na verdade, sua realização exigiu a leitura de muitos textos especializados e a consulta de várias obras em geral.

A disponibilidade do Wikipédia e da internet deve agora convencer os ensaístas a se libertar da subordinação aos antigos métodos acadêmicos que lhes infligia a obrigação de esclarecer os leitores e de percorrer inúmeras bibliografias e notas de rodapé. Portanto, limitei ao mínimo as informações bibliográficas necessárias, inserindo-as diretamente no corpo do texto para não obrigar o leitor a ir para a frente e para trás, percorrendo textos e notas.

Vou apontar abaixo apenas algumas obras gerais e os textos referidos em cada capítulo, arbitrariamente escolhidos em função da ajuda que eu acho que tenho tido para escrever este livro.

Obras gerais

- AA.VV., *Dizionario delle Religioni*, Turim: Einaudi, 1993.
- AA.VV., *Enciclopedia delle religioni*, Florença: Vallecchi, 1970-76.
- AA.VV., *Enciclopedia delle religioni*, Milão: Jaca Book, 1993 ss.
- Balducci, E., *Storia del pensiero umano*, Florença: Cremonese, 1986.
- Blayo, G., *Des politiques démographiques en Chine*, Paris: Ined-Puf, 1997.
- Chasteland, J.C. e Chesnais J.C., *La population du monde. Enjeux et probléms*, Paris: Ined-Puf, 1997.
- Choen, J.E., *Quante persone possono vivere sulla terra?*, Bolonha: Il Mulino, 1998.
- Ferguson, N., *Occidente. Ascesa e crisi di una civiltà*, Milão: Mondadori, 2012.
- _____. *A grande degeneração: A decadência do mundo ocidental*. São Paulo: Planeta, 2013.
- Golini, A. *La popolazione del pianeta*, Bolonha: Il Mulino, 2003.
- Kohn, A., *La fine della competizione*, Milão: Baldini&Castoldi, 1999.
- Livi Bacci, M., *Storia minima della popolazione del mondo*, Bolonha: Il Mulino, 2002.
- Malthus, R.T., *An Essay on the Principle of Population*, Londres: 1978.
- Montesquieu, C. De Secondat (barão de), *Lo spirito delle Leggi*, Turim: Utet, 2005.
- _____. *O espírito das leis*. São Paulo: Saraiva Editora, 2008.
- Puech H.Ch. (coordenação), *Storia delle religioni*, Roma: Bari, Laterza, 1978.
- Rossi-Landi, F., *Ideologia*, Milão: Mondadori, 1982.
- Salvini, S., *Contraccezione e pianificazione familiare. Trasformazioni sociali e controllo della popolazione nei paesi in via di sviluppo*, Bolonha: Il Mulino, 1997.
- Sartori, G. e Mazzoleni G., *La terra scoppia. Sovrappopolazione e sviluppo*, Milão: Rizzoli, 2003.
- Sassoon, D., *La cultura degli europei*, Milão: Rizzoli, 2008.
- Weber, M., *Sociologia delle religioni*, Turim: Utet, 1976.
- _____. *A sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone Editora, 2010.

Obras utilizadas para cada capítulo

Humanismo espiritual – O modelo indiano

AA.VV., *Testi Buddhisti, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2009.

Arena, L.V., *Antologia del buddhismo ch'an*, Milão: Mondadori, 1977.

Arena, L.V., *Storia del buddhismo ch'an*, Milão: Mondadori, 1992.

Batchelor, S., *Il risveglio dell'occidente*, Roma: Ubaldini, 1995.

Bharati, A., *La tradizione tantrica*, Roma: Ubaldini, 1977.

Biardeau, M., *L'induismo. Antropologia di una civiltà*, Milão: Mondadori, 1985.

Blayo, G., *Des politiques démographiques en Chine*, Paris: Ined-Puf, 1997.

Botto, O., *Buddha e il buddismo*, Milão: Mondadori, 1995.

Brück von R. e M., *Il buddhismo tibetano*, Vicenza: Neri Pozza, 1998.

Chang, G.C.C., *la dottrina buddhista della totalità*, Roma: Ubaldini, 1974.

Conze, E., *Breve storia del buddhismo*, Milão: Mondadori, 1995.

Conze, E., *Il pensiero del buddhismo indiano*, Roma: Mediterranee, 1988.

D'Onza Chiodo, M., *Il buddhismo*, Bréscia: Queriniana, 2000.

Dasgupta, Sh. Bh., *Introduzione al buddhismo tantrico*, Roma: Ubaldini, 1977.

Della Casa, C., *Upanisad*, Turim: Utet, 1976.

Dumont, L., *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milão: Adelphi, 1991.

Eliade, M., *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milão: Rizzoli, 1995.

_____. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2012.

Filippani Ronconi, P., *Le vie del buddhismo*, Roma: Basai, 1986.

_____. *Magia religioni e miti dell'India*.

Filoramo G., *Buddhismo*, Bari: Laterza, 2007.

Franci G.R., Bhakti. *L'amore di Dio nell'induismo*, Fossano: Esperienza, 1970.

_____. *Il buddhismo*, Bolonha: Il Mulino, 2004.

_____. *L'induismo*, Bolonha: Il Mulino, 2005.

_____. *Studi sul pensiero indiano*, Bolonha: Clueb, 1975.

Frederic, L., *L'arte buddhista, Borobudur, la via della conoscenza perfetta*, Milão: Jaca Book, 1994.

Glasenapp, H. von, *Filosofia dell'India*, Turim: SEI, 1988.

Gnoli, R. (coordenação), *La rivelazione del Buddha*, Milão: Mondadori, 2001.

_____. *Abhinavagupta. Essenza dei tantra*, Turim: Boringhieri, 1979.

_____. *Luce delle sacre scritture (Tantrāloka)*, Turim: Utet, 1972.

_____. *Testi dello sivaismo*, Turim: Boringhieri, 1962.

Guenther, H.V., *La filosofia buddhista nella teoria e nella pratica*, Roma: Ubaldini, 1975.

Ikeda, D., *La Vita mistero prezioso*, Turim: Bompiani, 2011.

_____. *Vida: um enigma, uma joia preciosa*. São Paulo: Brasil Seikyo, 2010.

Īśvarakṛṣṇa, *Svātmārāmā*, Turim: Boringhieri, 1960.

Izutsu, T., *La filosofia del buddhismo zen*, Roma: Ubaldini, 1984.

Keown, D., *Buddhismo*, Turim: Einaudi, 1999.

Koetler, A. (coordenação), *Buddhismo impegnato*, Vicenza: Neri Pozza, 1999.

Murti, T.R., *La filosofia centrale del buddhismo*, Roma: Ubaldini, 1983.

Orlandi, Ch. E Sani S., *Atharvaveda. Inni magici*, Turim: Utet, 1992.

Papesso, V., *Inni del Rigveda*, Roma: Ubaldini, 1979.

_____. *Inni dell'Atharvaveda*, Bolonha: Zanichelli, 1933.

Pasqualotto G., *Il buddhismo*, Milão: Bruno Mondadori, 2003.

Passi, A. (coordenação), *Le gesta del Buddha*, Milão: Adelphi, 1990.

_____. (coordenação), *Nanda e il bello*, Milão: Adelphi, 1985.

Piano, S., *Bhagavadgītā Il canto del glorioso signore*, Turim: San Paolo, 1994.

_____. *Guru, Nānak e il Sikhismo*, Fossano: Esperienze, 1975.

Rahula, W., *L'insegnamento del Buddha*, Roma: Ed. Paramita, 1994.

Rampini, F., *L'impero di Cindia*, Milão: Mondadori, 2006.

Sani, S., Rgveda. *Le strofe della sapienza*, Veneza: Marsilio, 2000.

Seckel, D., *Il buddhismo*, Milão: Il Saggiatore, 1963.

Suzuki, D.T., *Introduzione al buddhismo zen*, Roma: Ubaldini, 1970.

Tucci, G., *Storia della filosofia indiana*, Milão: Tea, 1992.

_____. *Teoria e pratica del mandala*, Roma: Ubaldini, 1969.

Varela, F.J. et al., *La via di mezzo della conoscenza*, Milão: Feltrinelli, 1992.

Vecchiotti, I., *Pensatori dell'India contemporanea*, Roma: Corso, 1959.

_____. *Storia della filosofia indiana dal XVIII al XX secolo*, Roma: Ubaldini, 1982.

Watts, A.W., *La via dello Zen*, Milão: Feltrinelli, 1971.

_____. *O espírito do zen*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

_____. *Lo Zen*, Milão: Bompiani, 1959.

Williams, P., *Il buddhismo mahāyāna*, Roma: Ubaldini, 1989.

A grandeza composta – O modelo chinês

Amighini, A. e Chiarlone S., *L'economia della Cina*, Roma: Carocci, 2007.

Berthrong, J.K. e Berthrong, E.N., *Confucianesimo. Una introduzione*, Roma: Fazi, 2004.

Brandt, L. e Rawski T., *China's Great Economic Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008

Bresciani, U., *Reiventing Confucianism: The New Confucian Movement*, Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001.

Cheng, A., *Études sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur le classique*, Paris: Collège de France, Institute des Hautes Études Chinoises, 1985.

_____. *Storia del pensiero Cinese, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2010.

_____. *A. História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008.

Chin, A., *Confucio. Una vita di pensiero e di politica*, Roma-Bari: Laterza, 2008.

Chow, G., *Interpreting China's Economy*, Cingapura: World Scientific Publishing Co, 2010.

Cua, A.S., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Londres-Nova York: Routledge, 2003.

Domenach, J.L., *La Chine m'inquiète*, Paris: Perrin, 2009.

Fewsmith, J., *China since Tienamen*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Fingarette, H. (tradução de A. Andreini), *Confucio. Il Sacro nel secolare*, Vicenza: Neri Pozza.

Gardner, D.K., *The Four Books. The Basic Teachings of the Later Confucian Traditions, with Introduction and Commentary*, Indianapolis Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.

Guo, R., *An introduction to Chinese Economy*, Cingapura: John Wiley an Sons Asia, 2010.

Huang, Y., *Capitalism with Chinese Characteristics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Huaquing, Y. (tradução de), *I classici confuciani*, Milão: Vallardi, 1995.

Kuijs, L., *China through 2020: A Macroeconomics Scenario*, Beijing: World Bank China Office, Working Paper n. 9, 2009.

Lanciotti, L., *Confucio. La vita e l'insegnamento*, Roma: Ubaldini, 1997.

Lemoine, F., *L'economia Cinese*, Bolonha: Il Mulino, 2005.

Lippiello, T. (organização), *Confucio, Dialoghi*, Turim: Einaudi, 2003.

_____. *Il confucianesimo*, Bolonha: Il Mulino, 2009.

Makeham, J., *New Confucianism: A Critical Examination*, Nova York: Palgrave Macmillan, 2003.

Musu, I., *La Cina contemporanea*, Bolonha: Il Mulino, 2011.

Naughton, B., *The Chinese Economy*, Cambridge: Mass., Mit Press, 2007.

Nylan, M., *The Five "Confucian" Classics*, New Haven-Londres: Yale University Press, 2001.

Piquart, P., *La Chine dans vingt ans et le reste du monde*, Paris: Favre, 2011.

Rampini, F., *Il secolo cinese*, Milão: Mondadori, 2005.

_____. *L'impero di Cindia*, Milão: Mondadori, 2006.

Sabattini, M. e Santangelo, P., *Storia della Cina*, Milão: Rcs, 2004.

Samarani, G., *Cina ventunesimo secolo*, Turim: Eunaidi, 2010.

Scarpari, M., *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Veneza: Cafoscarina, 1991.

Tucker, M.E., *Confucian Spirituality*, Nova York: The Crossroad Publishing Company, 2003.

Vigna, C. e Zanardo, S. (organização), *La Regola d'oro come etica universale*, Milão: Vita e Pensiero, 2005.

Weber, M., *La Cina alla conquista del mondo*, Roma: Newton Compton, 2006.

Wu J., *Understanging and Interpreting Chinese Economic Reform*, Mason, O., Thomson South Western, 2005.

Yueh, L., *The Economy of China*, Cheltenham: Edward Elgar, 2010.

Zanier, V., *Dal grande esperimento alla società armoniosa. Trent'anni di riforme economiche per costruire la nuova Cina*, Milão: Franco Angeli, 2010.

O refinamento do guerreiro – O modelo japonês

AA.VV., *Testi Taoisti, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2009.

Jung K.G., *La saggezza orientale*, Turim: Boringhieri, 1983.

Lao-tzu, *Il libro del Tao*, Roma: Newton Compton, 2013.

_____. *Tao-te King*. Tradução: Margit Martincic. São Paulo: Pensamento, 2006.

Nishitani, K., *Nichilismo e vacuità del Sé*, Nápoles: Iuo, 2002.

Equilíbrio e beleza – O modelo clássico

AA.VV., *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, Turim: Einaudi, 1996.
Aristotele, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2008.
Canfora, L., *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Bari: Laterza, 1999.
_____. *Il mondo di Atene*, Bari: Laterza, 2011.
_____. *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Bari: Laterza, 2006.
_____. *Júlio César: o ditador democrático*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
Detienne, M. e Vernant G.P., *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Bari: Laterza, 1984.
_____. *Metis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus, 2008.
Donini, P. e Ferrari F., *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Turim: Einaudi, 2005.
Fassò, G., *La democrazia in Grecia*, Bolonha: Il Mulino, 1959.
Flacelière, R., *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, Milão: Rizzoli, 1983.
Graves, R., *I miti greci*, Milão: Longanesi, 1979.
Grimal, N., *Storia dell'antico Egitto*, Bari: Laterza, 1990.
_____. *História do Egitto Antigo*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
Koyré, A., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Turim: Einaudi, 1976.
_____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. São Paulo: Forense Universitária, 2006.
Liverani, M., *Le civiltà mesopotamiche*, Bari: Laterza, 1988.
Lloyd-Jones, H., *I greci*, Milão: Il Saggiatore, 1967.
Maquiavel, N., *Il principe*, Turim: Einaudi, 1963
_____. *O príncipe*. São Paulo: Penguin Companhia, 2010.
Musti, D., *Storia greca*, Bari: Laterza, 1989.
Platone, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2008.
Vernant, J.P., *L'uomo greco*, Bari: Laterza, 2003.
_____. *O universo, os homens, os deuses*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

Povo de Deus – O modelo hebraico

Atlante storico del popolo ebraico, (direz. Barnavi E.), Bolonha: Zanichelli, 1995.
Battenberg, F., *Gli ebrei in Europa dalla Diaspora alla Shoah*, Gênova: Ecig, 1996.
Bibbia Ebraica, trad. It. Organização de Disegni R.D., Florença: Giuntina, 1995-96.
Caquot, A., Gugenheim E. e Sestieri L., *Storia dell'ebraismo*, (organização de H.-C. Puech), Roma-Bari: Laterza, 1985.
Cattaruzza, M., Flores M., Levis Sullam M. e Traverso E., *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Turim: Utet, 2005.
Cavalletti, S., *Il trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese*, Turim: Utet, 1968.
Filoramo, G. (organização), *Ebraismo*, Roma-Bari: Laterza, 1999.
Fohrer, G., *Fede e vita nel giudaismo*, Bréscia: Paiadeia, 1984.
Goldberg, D.J., *Verso la terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Bolonha: Il Mulino, 1999.
Gugenheim, E., *L'ebraismo nella vita quotidiana*, Florença: Giuntina, 1994.
Hilberg, R., *La distruzione degli ebrei in Europa*, Turim: Einaudi, 1995.
Johnson, P., *Storia degli Ebrei*, Milão: Longanesi, 1991.
Poliakov, L., *Storia dell'antisemitismo*, Florença: La nuova Italia, 1974-96.
_____. *Do antissionismo ao antisemitismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
Potok, C., *Storia degli Ebrei*, Milão: Garzanti, 2003.
Ravenna, A. e Federici T. (organização), *Commento alla Genesi*, Turim: Utet, 1978.
Stefani, P., *Gli ebrei*, Bolonha: Il Mulino, 2006.
_____. *Introduzione all'ebraismo*, Bréscia: Queriniana, 2004.
Stemberger, G., *Il Giudaismo classico: Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Roma: Città Nuova, 1991.
_____. *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Bolonha: Edb, 1992.
_____. *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, Bolonha: Edb, 1989.
_____. *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma: Città Nuova 1995.
Tagliacozzo, F. e Migliau B., *Gli ebrei nella storia e nella società contemporanea*, Florença: La Nuova Italia, 1993.

A felicidade não é desta terra – O modelo católico

Agostino, *La Regola*, Roma: Città Nuova, 1986.
Agostino, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2008.
Benedetto, *La Regola*, Turim: Edizioni San Paolo, 2001.

Bernheim, P.A. e Stavridès G., *Paradiso Paradisi*, Turim: Einaudi, 1994.

Bibbia, Turim: Elledici, 1992.

Bloch, M., *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Bari: Laterza, 1981.

Catechismo della Chiesa Cattolica, Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.

Delumeau, J., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bolonha: Il Mulino, 1987.

_____. *Quel che resta del Paradiso*, Milão: Mondadori, 2001.

_____. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Le Goff, J. e Duby, G., *Famiglia e parentela nell'Italia Medievale*, Bolonha: Il Mulino, 1977.

Le Goff, J.– Leroy J. – Clément O., *Storia delle religioni*, X, *Il cristianesimo medievale*, Roma-Bari: Laterza, 1977.

_____. *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milão: Mondadori, 1979.

_____. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

_____. *Il tempo sacro dell'uomo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

_____. *L'immaginario medievale*, Roma-Bari: Laterza, 1998.

_____. *L'uomo del medioevo*, Roma-Bari: Laterza, 1993.

_____. *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, Évreux, Hachette, 1986.

_____. *A bolsa e a vida*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. *La civiltà dell'Occidente medievale*, Florença: Sansoni, 1969.

_____. *A civilização do Ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2005.

_____. *Lo sterco del diavolo: il denaro nel Medioevo*, Roma-Bari: Laterza, 2010.

_____. *Tempo della Chiesa e tempo del mercante, e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Turim: Einaudi, 1977.

_____. *San Francesco d'Assisi*; Roma-Bari: Laterza, 2000.

_____. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *San Luigi*, Turim: Einaudi, 1996

_____. *São Luís*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. *Un lungo Medioevo*, Bari: Dedalo, 2006.

_____. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Mercanti e banchieri nel Medioevo*, Messina-Florença: D'Anna, 1976.

_____. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *La nascita del Purgatorio*, Turim: Einaudi, 1982.

McDannel, C. e Lang B., *Storia del Paradiso*, Milão: Garzanti, 1991.

Minois, G., *Histoire des Enfers*, Paris: Fayard, 1991.

Pacaut, M., *Monaci e religioni nel Medioevo*, Bolonha: Il Mulino, 2004.

Power, E., *Vita nel medioevo*, Turim: Einaudi, 1966.

Russet, J.B., *Storia del Paradiso*, Bari: Laterza, 1996.

Turbessi, G., *Regole monastiche antiche*, Roma: Edizioni Studium, 1978.

Fé e conquista – O modelo muçulmano

AA.VV., *I primi arabi*, Milão: Jaca Book, 1994.

Bausani, A., *Il Corano*, Turim: Utet 1967.

_____. *L'Islam*, Milão: Garzanti, 1999.

Ben Jelloun, T., *L'Islam spiegato ai nostri figli*, Milão: Bompiani, 2010.

Branca, P., *I musulmani*, Bolonha: Il Mulino, 2000.

_____. *Voci dell'Islam moderno: il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Gênova: Marinetti, 1991.

Campanini, M., *Islam e politica*, Bolonha: Il Mulino 1999.

Choueiri, Y.M., *Il fondamentalismo islamico*, Bolonha: Il Mulino, 1993.

Corbin, H., *Storia della filosofia islamica*, Milão: Adelphi, 1989.

Dagradi, P. e Farinelli, F., *Geografia del mondo arabo e islamico*, Turim: Utet, 1993.

Eickelmann, D.S., *Popoli e culture del Medio Oriente*, Turim: Rosenberg & Sellier, 1993.

Ende, W. E Steinbach, U., *L'Islam oggi*, Bolonha: Edb, 1991.

Étienne, B., *L'Islamismo radicale*, Milão: Rizzoli, 1988.

Filoramo, G., (organizzazione), *Islam*, Bari: Laterza, 2012

Gardet, L., *Gli uomini dell'Islam*, Milão: Jaca Book, 1981.

Ghalioun, B., *Islam e islamismo. La modernità tradita*, Roma: Editori Riuniti, 1998.

Hamaui, R. e Mauri M., *Economia e finanza islamica*, Bolonha: Il Mulino, 2009.

Hourani, A., *Storia dei popoli arabi*, Milão: Mondadori, 1991.

_____. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

Ibn Garir al-Tabarî M. e Ibn Abdallah Bal' Ami M., *Biografia del profeta Maometto*, Milão: Mondadori, 1990.
 _____. *Vita di Maometto*, Milão: Rizzoli, 1985
 Khalil, Samir S., *Islam e Occidente*, Turim: Lindau, 2011.
 Noja, S., *Maometto, Profeta dell'Islam*, Milão: Mondadori, 1985.
 Robinson, F., *Atlante del mondo islamico dal 1500*, Novara: De Agostini, 1989.
 Scarcia, Amoretti B., *Il mondo musulmano*, Roma: Carocci, 1998.
 _____. *Sciiti nel mondo*, Roma: Jouvence, 1994.
 Schacht, J., *Introduzione al diritto musulmano*, Turim: Fondazione Agnelli, 1995.
 Vacca, V., Noja, S. e Vallaro, M. (organizzazione), *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, Turim: Utet, 1982.
 Vatikiotis, P.J., *Islam: stati senza nazioni*, Milão: Il Saggiatore, 1993.

Graça e rigor – O modelo protestante

Rubboli, M., *I protestanti*, Bolonha: Il Mulino, 1997.
Encyclopédie du protestantisme, Paris-Genève: Cerf/Labor et Fides, 1995.
Encyclopedia of Protestantism, Nova York: Routledge, 2003.
 Lindberg, C., *The European Reformations*, Oxford: Blackwell, 1996.
 _____. *As reformas da Europa*. Petrópolis: Sinodal, s/d.
 Wallace, P.G., *La lunga età della Riforma*, Bolonha: Il Mulino, 2006.
 Bainton, R., *Lutero*, Turim: Einaudi, 1960.
 McGrath, A.E., *Giovanni Calvino*, Turim: Claudiana, 1991.
 _____. *Il persiero della Rifroma*, Turim: Claudiana, 1999.
 _____. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
 Tourn, G., *I protestanti: una rivoluzione*, Turim: Claudiana, 1993.
 Watts, M.R., *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
 Léonard, È., *Storia del protestantesimo*, Milão: Il Saggiatore, 1971.
 AA.VV., *Protestantesimo nei secoli*, Turim: Claudiana, 1991-1997.
 Genre E., Rostagno S. e Tourn G., *Le chiese della Riforma. Storia, teologia, Prassi, Cinisello Balsamo*, San Paolo, 2001.
 Baubérot, J., *Histoire du protestantisme*, Paris: Puf, 1998.
 Fiume, E., *Il protestantesimo. Un'introduzione*, Turim: Claudiana, 2006.
 Bouchard, G., *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Turim: Claudiana, 2003.

Razão e progresso – O modelo iluminista

Baczko, B., *L'Utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Turim: Einaudi, 1979.
 Bury, J., *Storia dell'idea di progresso*, Milão: Feltrinelli, 1964.
 Cartesio, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2008.
 Casini, P., *Scienza, utopia e progresso. Profilo dell'Illuminismo*, Bari: Laterza, 1994.
 Diderot, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2008.
 Hazard, P., *La Pensée européenne au XVIII siècle*, Paris: Fayard, 1963.
 Horkheimer, M. e Adorno, T.W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Turim: Einaudi, 1966.
 _____. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
 Kant, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2008.
 Lutero, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2008.
 Rousseau, J.J., *Émile*, Roma: Editori Riuniti, 1979.
 _____. *Il contratto sociale*, Turim: Utet, 1970.
 _____. *Emílio ou da Educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
 _____. *O contrato social*. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.
 Beccaria, C., *Dei delitti e delle pene*, Milão: Mursia, 1973.
 _____. *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
 Santucci, A., *Interpretazioni dell'Illuminismo*, Bolonha: Il Mulino, 1979.
 Todorov, T., *Lo spirito dell'Illuminismo*, Milão: Garzanti, 2007.
 Venturi, F., *Le origini dell'Enciclopedia*, Turim: Einaudi, 1963.
 _____. *O espírito das luzes*. São Paulo: Barcarolla, 2008.
 _____. *Settecento riformatore*, Turim: Einaudi, 1998.
 Vico, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2008.
 Voltaire, *Lettres philosophiques*, Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

_____. *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2008.

Mão invisível e sem preconceito – O modelo liberal

Croce, B., *Opere*, Bari: Laterza, 1966.

Douglas, R., *The Hystory of the Liberal Party* (1890 – 1970), Londres, 1971.

Gentile, P., *L'idea liberale*, Milão: Garzanti, 1960.

Gobetti, P., *La rivoluzione liberale*, Turim: Einaudi, 1965.

Grampp, W.D., *The Manchester School of Economics*, Stanfors, 1960.

Hayek, F.A. von, *Liberalismo*, Roma: Armando, 1978.

Mill, *Principi di economia politica, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2009.

Mises, L. Von, *Liberalismus*, Jena, 1927.

Polany, M., *The logic of liberty*, Londres 1951.

Smith, *La ricchezza delle nazioni, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2009.

_____. *A riqueza das nações*. São Paulo: Hemus, 2008.

Sombart, W., *Lusso e capitalismo*, Milão: Unicopli, 1988.

Tocqueville, *La democrazia in America, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2009.

_____. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

Vincent, J., *The Formation of the Liberal Party (1857 – 1868)*, Londres, 1966.

Produtir para consumir – O modelo industrial capitalista

Amin, S., *Lo sviluppo ineguale. Saggio sulle formazioni sociali del capitalismo periferico*, Turim: Einaudi, 1977.

Aron, R., *La società industriale*, Milão: Edizioni di Comunità, 1965.

Ashton, T.S., *La rivoluzione industriale, 1760 – 1830*, Bari: Laterza, 1970.

Benjamin, W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilita tecnica. Arte e societa di massa*, Turim: Einaudi, 1966.

Clark, C., *The conditions of economic progress*, Londres, 1940.

Cooper, D., *La morte della famiglia. Il nucleo familiare nella società capitalistica*, Turim: Einaudi, 1972.

Corbin, A. (organização), *L'invenzione del tempo libero. 1850 1960*, Bari: Laterza, 1996.

Darwin, C., *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2009.

Freud, S., *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2009.

Galbraith, J.K., *Il nuovo stato industriale*, Turim: Einaudi, 1968.

Keynes, J.M., *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Milão: Mondadori, 2009.

_____. *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. São Paulo: Saraiva, 2012.

Landes, D.S., *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa Occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Turim: Einaudi, 1975.

Mannucci, C., *La società di massa*, Milão: Edizioni di Comunità, 1967.

Marcuse, H., *Eros e civiltà*, Turim: Einaudi, 1964.

_____. *L'uomo a una dimensione*, Turim: Einaudi, 1967.

_____. *Eros e a civilização*. São Paulo: LTC, 1999.

Morin, E., *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa*, Bolonha: Il Mulino, 1962.

_____. *Cultura de massas no século XX*. São Paulo: Forense Universitária, 2011.

Sombart, W., *Il capitalismo moderno*, Turim: Utet, 1967.

Stewart, M., *Twilight Manager*, Roma: Fazi, 2011.

_____. *Desmascarando a Administração*. Rio de Janeiro: Campus, 2010.

Stuart, Hughes H., *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Turim: Einaudi, 1967.

Taylor, F., *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Milão: Etas, 2004.

Tönnies, F., *Comunità e Società*, Milão: Edizioni di Comunità, 1963.

Veblen, T., *La Teoria della classe agiata*, Turim: Einaudi, 1971.

Wallerstein, I., *Il capitalismo storico*, Turim: Einaudi, 1983.

_____. *Capitalismo história e civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

Weber, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2009.

Williams, R., *Cultura e rivoluzione industriale. Inghilterra 1780 – 1950*, Turim: Einaudi, 1968.

Reformismo, cooperação, felicidade – O modelo industrial socialista

Bobbio N., *Quale socialismo?*, Turim: Einaudi, 1976.

Cole G.D.H., *Storia del pensiero socialista*, Bari: Laterza, 1971.
Fourier C., *Teoria dei quattro movimenti – Il nuovo mondo amoroso*, Turim: Einaudi, 1972.
Garaudy R., *La grande svolta del socialismo*, Milão: Feltrinelli, 1970.
Owen R., *Per una nuova concezione della società e altri scritti*, Bari: Laterza, 1971.

Revolução, coletivismo, terror – O modelo industrial comunista

Di Leo R., *Il modello di Stalin*, Milão: Feltrinelli, 1977.
Engels, F., *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Roma: Editori Riuniti, 1972.
Lenin, V.I., *Le opere*, Roma: Editori Riuniti, 1965.
Marx, K. e Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, Turim: Einaudi, 1963.
Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze: La nuova Italia, 1968.
_____. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Turim: Einaudi, 1968.
_____. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Tradução: B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010.
_____. *Manifesto comunista*. Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.
_____. *Escritos econômico-filosóficos*. Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.
Nikolaevskij, B. e Maenchen-Helfen O., *Karl Marx. La vita e l'opera*, Turim: Einaudi, 1969.
Service, R., *Compagni. Storia globale del comunismo nel XX secolo*, Bari: Laterza, 2007.
Trotsky, L., *Storia della rivoluzione russa*, Milão: Mondadori, 1969.
_____. *História de Revolução Russa*. São Paulo: Sundermann, 2007.

Sociedade programada e virtual – O modelo pós-industrial

AA.VV., *New Global. Dalla crisi della globalizzazione del capitale al nuovo modello di mondo solidale*, Milão: Zelig, 2003.
Adorno, T.W., *Opere*, I classici del pensiero, Milão: Mondadori, 2010.
Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Milão: Bompiani, 1997.
_____. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2005.
Bacone, F., *Scritti filosofici*, Milão: Mondadori, 2009.
Bell, D., *Contradictions of Capitalism*, Nova York: Basic Book, 1976.
_____. *The coming of postindustrial society: a venture in forecasting*, Nova York: Basic Book, 1973.
Comte, A., *Corso di filosofia positiva*, Milão: Mondadori, 2008.
_____. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
Dagnino, A., *I nuovi nomadi*, Roma: Castelveccchi, 1996.
Dahrendorf, R., *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari: Laterza, 1963.
De Masi, D. (organizzazione), *L'Avvento postindustriale*, Milão: Angeli, 1993.
_____. *Il futuro del lavoro*, Milão: Rizzoli, 1999.
_____. *A sociedade pós-industrial*. São Paulo: Senac, 1999.
_____. *O futuro do trabalho*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
Foucault, *Opere, I classici del pensiero*, Milão: Mondadori, 2010.
Gershuny, J., *After Industrial Society, The Emerging Self Service Economy*, Londres: MacMillan, 1978.
Gorz, A., *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, Roma: Ed. Lavoro, 1982.
_____. *La strada del Paradiso. L'agonia del capitale*, Roma: Ed. Lavoro, 1984.
Gottman, J., *Megalopolis. Funzioni e relazioni di una pluricittà*, Turim: Einaudi, 1970.
Hegedus, Z., *Il presente è l'avvenire. Nuove pratiche e nuova rappresentazione sociale*, Milão: Angeli, 1984.
Heller, A., *La teoria, la prassi e i bisogni*, Roma: Savelli, 1978.
_____. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
Illich, I., *La convivialità*, Milão: Mondadori, 1974.
_____. *Per una storia dei bisogni*, Milão: Mondadori, 1981.
Inglehart, R., *La rivoluzione silenziosa*, Milão: Rizzoli, 1983.
Kohn, A., *La fine della competizione*, Milão: Baldini&Castoldi, 1999.
Kuhn, T.S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Milão: Mondaori, 2008.
_____. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
Lasch, C., *La cultura del narcisismo*, Milão: Bompiani, 1981.
Lyotard, J.L., *La condizione post-moderna*, Milão: Feltrinelli, 1981.
_____. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.
Maffi, M., *La cultura underground*, Bari: Laterza, 1980.
Naisbitt, J., *Megatrends. Le dieci nuove endenze che trasformeranno la nostra vita*, Milão: Sperling&Kupfer, 1982.

Nietzsche, F., *Opere*, Milão: Mondadori, 2008.

O'Connor, J., *La crisi fiscale dello Stato*, Turim: Einaudi, 1977.

Offe, C., *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Milão: Etas Libri, 1977.

Rifkin, J., *La fine del lavoro*, Milão: Baldini&Castoldi, 1955.

_____. *O fim dos empregos*. São Paulo: M. Books, 2004.

Sartre, J.P., *L'essere e il nulla*, Milão: Il Saggiatore, 1985.

_____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2005.

Schumacher, E.F., *Small is beautiful*, Londres: Blond and Briggs, 1973.

_____. *O negócio é ser pequeno*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1983.

Thurrow, L.C., *The Zero Sum Society*, Nova York: Basic Books, 1980.

Toffler, A., *Future shock*, Londres: Pan Books, 1970.

_____. *The third wave*, Londres: Pan Books, 1981.

_____. *A terceira onda*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. *O choque do futuro*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

Touraine, A., *La société post-industrielle*, Paris: Denoel-Gonthier, 1969.

_____. *Production de la société*, Paris: Éditions du Seuil, 1973.

O futuro chegou – O modelo brasileiro

AA.VV., *Os anos Lula. Contribuições para um balanço critico 2003 – 2010*, Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

AA.VV., *Para entender o Brasil*, São Paulo: Alegro, 2000.

Bastide, R., *Brasil, terra de contrastes*, São Paulo: Difel, 1959.

Boff, L., *Sustentabilidade*, Petrópolis: Vozes, 2012.

Buaque, C., *O colapso da modernidade brasileira*, São Paulo: Paz e Terra, 1998.

Buarque de Holanda, S. et al., *História Geral da civilização brasileira*, 1960.

_____. *Radici del Brasile*, Florença: Giunti, 2000.

_____. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Calabrò, A. e C., *Bandeirantes. Il Brasile alla conquista dell'economia mondiale*, Bari: Laterza, 2011.

Caldeira, J., *História do Brasil com empreendedores*, São Paulo: Mameluco, 2009.

Candido, A., *Formação da literatura brasileira*, São Paulo: Editora Martins, 1989.

Cardoso, F.H. e Faletto E., *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, 1970

_____. *Pensadores que inventaram o Brasil*, São Paulo: Companhia Das Letras, 2013.

Da Cunha, E., *Os Sertões*, Rio De Janeiro – S.Paulo, 1902.

Fausto, B., *Storia del Brasile*, Cagliari, Fabula, 2010.

_____. *História do Brasil*. 12ª edição. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

Freyre, J., *Casa-grande & senzala*, Rio de Janeiro: Record, 1992.

Furtado, C., *Formação econômica do Brasil*, São Paulo: Companhia Edictora Nacional, 1999.

Galeano, E. *Le vene aperte dell'America Latina*, Milão: Sperling, 2012.

_____. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

Genro, T., *Utopia possível*, Porto Alegre: Artes e Ofícios Editora, 1995.

Gomes, L., *1808*, São Paulo: Planeta, 2007.

_____. *1822*, Rio de Janeiro, 2010.

_____. *1889*, São Paulo: Globo, 2012.

Lerner, J., *Acupuntura urbana*, Rio de Janeiro: Record, 2003.

Lessa, C. (organização), *Enciclopédia da brasilidade*, Casa da Palavra: Rio de Janeiro, 2005.

Mota, C.G. (organização), *Viagem Incompleta. A Experiência Brasileira. Formação: Histórias*, São Paulo: Sesc, 2000.

_____. (org.), *Viagem Incompleta. A Experiência Brasileira. A grande transação*, São Paulo: Sesc, 2000.

Mota, L.D. (org.), *Introdução ao Brasil. Um banquete no Trópico*, São Paulo: Senac, 1999.

Motta, N., *Noites Tropicais*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

Nabuco, J., *Minha Formação*, Rio de Janeiro: Top Books, 1999.

Prado, C. jr., *A Revolução brasileira*, 1966.

_____. *Evolução política do Brasil*, 1933.

_____. *Formação do Brasil contemporâneo*, 1942.

Reis Velloso, J.P. dos, *Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

Ribeiro, D., *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Ribeiro, J.U., *Viva o povo brasileiro*, Rio de Janeiro: Alfaguara, 2011.

Sant'Anna, A.R. de, *Barroco do quadrado à elipse*, Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

Santiago, S. (org.), *Intérpretes do Brasil*, 2000.

Santos, M. e Silveira, M.L., *O Brasil. Território e Sociedade no início do século XXI*, Rio de Janeiro: Record, 2001.

Stegagno Picchio, L. (direção de), *Antologia della Poesia portoghese e brasiliana*, Roma: Gruppo editoriale L'Espresso S.p.A. –
Divisione La Repubblica, 2004.

Zweig, S., *Brasile. Terra del futuro*, Roma: Elliot, 2013.

_____. *Brasil, um país do futuro*. Porto Alegre: L&PM, 2006.

Introdução

Haja luz; e houve luz. Gênesis 1:1-3. Almeida corrigida e revisada fiel.

os policiais da Alemanha. Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Manifesto comunista*. Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010, p.39.

Capítulo 3. O refinamento do guerreiro – O modelo japonês

depois se seguem mutuamente. Lao-Tzu. *Tao-te King*. Tradução: Margit Martincic. São Paulo: Pensamento, 2006, p.38.
quarto está no seu nada. Ibid., p.47.

Capítulo 4. Equilíbrio e beleza – O modelo clássico

se envergonham de todo o trajo! Nietzsche, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.177.

Capítulo 5. Povo de Deus – O modelo hebraico

de onde vos transporte Almeida corrigida e revisada fiel.

Capítulo 6. A felicidade não é desta terra – O modelo católico

Cristo, catorze gerações. Mateus 1: 1-17. Almeida corrigida e revisada fiel.

que foram antes de vós. Op. Cit.

dormir sem ser perturbado. Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução: M. Irene de Q. F. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2005, p.22.

até ao derradeiro suspiro. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html

nem trabalho sem capital Idem.

dos pobres e dos ricos. Idem.

despojados do que é seu. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadagesimo-anno_po.html

nem ao menos respirar. Idem.

processo de desintegração.

http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_po.html

espaços interplanetários. Idem.

em vias de desenvolvimento. Idem.

países menos prósperos. Idem.

decisões que os dirigem. Idem.

e da contemplação. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html

favoravelmente por todos. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_po.html

dos direitos nacionais. Idem.

humano para todos. Idem.

necessidades do outro. Idem.

o que se lhe opõe. Idem.

aos novos tempos. Idem.

e do investimento. Idem.

sem dúvida negativa. Idem.

transcendente da pessoa. Idem.

Capítulo 8. Graça e rigor – O modelo protestante

dormir sem ser perturbado. Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução: M. Irene de Q. F. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2005, p.22

Capítulo 10. Mão invisível e sem preconceito – O modelo liberal

de homens na sociedade. Smith, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Editora Hemus, 2008. p.17.

remotos do mundo! Ibid., p.23

mas das vantagens deles. Ibid., p.25

diferença de talentos. Ibid., p.26

o que quer que precisem. Ibid., p.182

entre indústria e ócio. Ibid., p.144

parte de sua intenção. Ibid., p.181

imagem e semelhança. Engels, Friedrich; Marx, Karl. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. p.44.

Capítulo 11. Produzir para consumir – O modelo industrial capitalista

gramofone e alma. Musil, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p.49.

experiências de laboratório. Ibid., p.49

seu próprio enterro. Zweig, Stefan. *O mundo que eu vi*. Tradução de Lia Luft. Rio de Janeiro: Record, 1999. p.16-17.

Capítulo 13. Revolução, coletivismo e terror – O modelo industrial comunista

causa da humanidade. Engels, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Tradução: B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010, p.37/39.

sequer um olhar. Ibid., p.68

classes em conflito. Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Manifesto comunista*. Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010, p.40.

a burguesia e o proletariado. Idem.

produção intelectual. Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução: Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p.47.

Capítulo 15. O futuro chegou – O modelo brasileiro

expressamente descobrir. Amado, Jorge. *O país do carnaval*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

estranhas a eles. Fausto, Boris. *História do Brasil*. 12ª edição. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006, p.49.

interpretá-lo alegoricamente. Ribeiro, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, s.d., p. 307.

livres e solidárias. Ribeiro, Darcy. *Testemunho*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

criar beleza. Ribeiro, Darcy. *Os índios e a Civilização – A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1977. P160

de serem alienados. Ribeiro, Darcy. *Testemunho*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

como um graveto oleoso. Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.119-120.

maconha, ou masturbando-se. Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global, 2003, p.146-147.

trabalhos mais pesados. Fausto, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006, p.40-41.

escravizado e exterminado. Zweig, Stefan. *Brasil, o país do futuro*. Tradução de Odilon Gallotti. Editora Ridendo Castigat Mores, s/d.

sem alegria. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.110.

espontaneidade nacional. Holanda, Sérgio Buarque. Op. Cit., p. 177.

nossa fúria. Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 120.

sociedade solidária. Idem.

todos os excessos! DaMatta, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 44-45.

inconciliável à primeira vista. Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global, 2003, p.29.

Conclusão

em outras partes. Musil, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução: Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 50-51.

Índice

[CAPA](#)

[Ficha Técnica](#)

[Introdução](#)

[Emigrantes de proa](#)

[O que estou fazendo aqui?](#)

[Modelos de vida](#)

[Capítulo 1](#)

[Os sonhos do mundo](#)

[Economia](#)

[Política](#)

[Sociedade](#)

[Hinduísmo](#)

[Budismo](#)

[Zen](#)

[O que diria Gandhi?](#)

[Não podemos deixar de nos considerar indianos](#)

[Capítulo 2](#)

[Ordem e desenvolvimento](#)

[O Consenso de Beijing](#)

[Tradição confuciana](#)

[Taoísmo](#)

[Potência em ação](#)

[Comunismo real](#)

[Não podemos deixar de nos considerar chineses](#)

[Capítulo 3](#)

[Um país guerreiro](#)

[Nuances e meios-tons](#)

[Religiões em disputa](#)

[Rumo à secularização](#)

[Xintoísmo](#)

[Joia, espada, espelho](#)

[Wu](#)

[Iki](#)

[Não podemos deixar de nos considerar japoneses](#)

[Capítulo 4](#)

[Mediterrâneo](#)

[Atenas: o orgulho de ser modelo](#)

[Indivíduo e democracia](#)

[Criatividade](#)

[Atribuição de sentido](#)

[Formação](#)

[Tecnologia](#)

[A flecha e a serpente](#)

[Equilíbrio e genialidade](#)

[Roma: a primazia do direito](#)

[O ócio criativo](#)

[Florença: o renascimento da beleza](#)

[Liberdade sem preconceitos](#)

[A oficina](#)

[A academia](#)

[Grandeza e ambivalência](#)

[Não podemos deixar de nos considerar clássicos](#)

[Capítulo 5](#)

[Uma nação errante](#)

[Torá, povo e terra](#)

[Pecado-punição-arrependimento-resgate](#)

[Solução final](#)

[A Terra Prometida](#)

[Puro e impuro](#)

[O que significa ser judeu?](#)

[Não podemos deixar de nos considerar judeus](#)

[Capítulo 6](#)

[A herança judaica](#)

[A herança zoroastriana](#)

[A felicidade não é desta terra](#)

[Longa era de glória](#)

[O modelo monástico](#)

[Grandes obras de fé](#)

[O século feliz](#)

[A revolução do purgatório](#)

[A ética católica e o espírito do pré-capitalismo](#)

[Rerum novarum: caridade, paciência e harmonia](#)

[Quadragesimo anno: trabalho, colaboração, felicidade](#)

[Mater et magistra: acolher as novidades](#)

[Populorum progressio: humanismo plenário](#)

[Centesimus annus: anticomunismo, anticonsumismo](#)

[Não podemos deixar de nos considerar cristãos](#)

[Capítulo 7](#)

[Um quarto da humanidade](#)

[Obedientes aos textos sagrados](#)

[Alá e Maomé, indivíduo e umma](#)

[Três propostas salvadoras](#)

[Cinco pilares para um só Deus](#)

[Não há paz entre os minaretes](#)

[Duas idades do ouro e depois a decadência](#)

[A condição feminina](#)

[Economia: bancos e Corão](#)

[Jihad](#)

[Não podemos deixar de nos considerar muçulmanos](#)

[Capítulo 8](#)

[Solus Christus, sola Gratia, sola Fides, sola Scriptura](#)

[De Lutero a Bach](#)

[Dissidências, perseguições e guerras](#)

[Qual Escritura?](#)

[Estado e mundo](#)

[O “princípio protestante”](#)

[Escolhas secretas](#)

[Protestantismo e modernidade](#)

[Ética protestante e espírito capitalista](#)

[Não podemos deixar de nos considerar protestantes](#)

[Capítulo 9](#)

[Um salto tecnológico](#)

[A criatividade humanística](#)

[O retorno da técnica](#)

[O advento da precisão](#)

[Um novo paradigma](#)

[Ateus, crentes, incrédulos e libertinos](#)

[O nascimento da sociologia](#)

[A emancipação da economia](#)

[Paris e Londres](#)

[A cultura globalizada](#)

[Mas o que é o Iluminismo?](#)

[Educação e divulgação](#)

[Crítica do Iluminismo](#)

[O êxito revolucionário](#)

[Não podemos deixar de nos considerar iluministas](#)

[Capítulo 10](#)

[A burguesia no poder](#)

[Smith: divisão do trabalho e livre mercado](#)

[Utilitarismo](#)

[Progresso e anomalias](#)

[Neoliberalismo](#)

[Críticas ao liberalismo](#)

[Não podemos deixar de nos considerar liberais](#)

[Capítulo 11](#)

[O advento da indústria](#)

[Racionalidade e eficiência](#)

[A versão europeia](#)

[A versão americana](#)

[Não podemos deixar de nos considerar capitalistas](#)

[Capítulo 12](#)

[A classe favorecida](#)

[A classe desfavorecida](#)

[A miséria em Nápoles](#)

[A miséria em Londres](#)

[O socialismo utópico](#)

[O modelo de Claude-Henri de Saint-Simon](#)

[O modelo de Charles Fourier](#)

[O modelo de Robert Owen](#)

[O modelo cartista](#)

[Outros modelos socialistas](#)

[O modelo de Pierre-Joseph Proudhon](#)

[Lutas, reformas, sindicatos](#)

[Por que não podemos deixar de nos considerar socialistas](#)

[Capítulo 13](#)

[O proletário industrial](#)

[O comunismo como aspiração e conjura](#)

[O modelo comunista de Engels e Marx](#)

[Lênin: o proletariado no poder](#)

[Stálin: o comunismo em um só país](#)

[Stálin: o comunismo em todo o planeta](#)

[Não podemos deixar de nos considerar comunistas](#)

[Capítulo 14](#)

[Sintomas de uma terceira onda](#)

[A sociedade pós-industrial](#)

[A cultura pós-moderna](#)

[Valores, necessidades, sujeitos emergentes](#)

[Trabalho e não trabalho](#)

[Conflitos, classes, movimentos](#)

[Otimistas e catastrofistas](#)

[A sociedade dos serviços](#)

[A sociedade programada](#)

[Crítica e empenho](#)

[A contracultura](#)

[O modelo holístico](#)

[New Global](#)

[Não podemos deixar de nos considerar pós-industriais](#)

[Capítulo 15](#)

[Veias abertas](#)

[Troca desigual](#)

[Escravos em sua própria casa](#)

[Os neobrasileiros](#)

[Escravos longe de casa](#)

[O poder sem amor](#)

[Reino de si próprio](#)

[República mestiça](#)

[Branquear a pele](#)

[O Brasil moderno](#)

[A invenção do Brasil](#)

[Uma grande família patriarcal](#)

[As raízes do Brasil](#)

[O país do futuro](#)

[Do lado dos perdedores](#)

[Rebeliões, movimentos, transgressões permitidas](#)

[Não podemos deixar de nos considerar brasileiros](#)

[Conclusão](#)

[A sociedade desorientada](#)

[O modelo que falta](#)

[Isso é o que deixarei a vocês](#)

[Nota explicativa e agradecimentos](#)

[Bibliografia](#)

[Obras utilizadas para cada capítulo](#)

[Notas](#)